Bernard N. Schumacher

Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea

BIBLIOTECA DE **FILOSOFÍA**

Herder

Bernard N. Schumacher

Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea

Traducción de
VICENTE MERLO LILLO

Herder

Este libro ha sido galardonado con el Premio Príncipe Francisco-José II de Liechtenstein.

Título original: Death and Mortality in Contemporary Philosophy
Traducción: Vicente Merlo Lillo
Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes
Edición digital: José Toribio Barba

© 2017, Bernard N. Schumacher
© 2018, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3997-1
1.ª edición digital, 2018

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

PREFACIO

INTRODUCCIÓN

I
LA MUERTE HUMANA PERSONAL

1. Definiciones de muerte y de lo que entendemos por persona

1. Introducción
2. La muerte biológica
3. La llamada muerte personal
4. El reto antropológico de la muerte neocortical
5. La ética como criterio para definir la muerte
6. La diversidad de definiciones de la muerte en una ética secular
7. Conclusión

II
LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO ACERCA DE LA MUERTE

2. Max Scheler y el conocimiento intuitivo de la mortalidad

1. Introducción
2. La actitud del hombre moderno hacia la muerte
3. La certeza de la mortalidad basada en la observación y la inducción o en la

intuición

4. Cuestiones problemáticas planteadas por la tesis de Scheler de un conocimiento intuitivo de la mortalidad

3. Martin Heidegger y el estar-vuelto-hacia-la-muerte

1. La distinción entre óntico y ontológico

2. La imposibilidad de experimentar mi propia muerte

3. La muerte de otro como posible objeto del conocimiento tanatológico

4. Estar-vuelto-hacia-la-muerte

5. Crítica

4. ¿Es la mortalidad objeto de una precomprensión?

5. Jean-Paul Sartre y el conocimiento inductivo de la muerte

1. Las concepciones realista e idealista de la muerte

2. La espera expectante de mi muerte

3. La muerte como la victoria de otro

4. La muerte como una situación límite

5. Conclusión

6. El conocimiento de la mortalidad es inseparable de la relación con el otro

7. La muerte como objeto de experiencia

1. La mutua exclusión de los estados de vida y muerte

2. El significado de la expresión «mi muerte»

3. La muerte en la vida

4. El amor como desvelador de lo que es impensable sobre la muerte

5. La fenomenología de la muerte

III
¿ACASO LA MUERTE NO SIGNIFICA NADA PARA NOSOTROS?

8. La «nada de la muerte»: Epicuro y sus seguidores

1. Presupuestos de la tesis epicúrea sobre la «nada de la muerte»: Materialismo, hedonismo y experiencialismo

2. «La muerte nada es para nosotros»

3. Los antiguos

4. Pensadores modernos: Montaigne, Feuerbach, Schopenhauer y otros

9. Análisis del experiencialismo y la necesidad de un sujeto

1. El carácter a priori de la afirmación epicúrea de que la muerte no es nada para nosotros

2. Primera serie de ejemplos contra el experiencialismo: comparaciones entre dos estados de vida

3. Segunda serie de ejemplos contra el experiencialismo: comparaciones entre el estado de vida y el estado de muerte

4. Tercera serie de argumentos posibles contra el experiencialismo: los males póstumos

5. El sujeto de males póstumos

10. La muerte: Un mal por privación

1. ¿De qué priva la muerte al sujeto?

2. ¿Es la muerte siempre un mal?

3. Defensa de la caracterización de la muerte como un mal a la vista del estado pacífico de la no existencia prenatal

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE CONCEPTOS

Para Michele Marie

Prefacio

Con el fin de proteger su felicidad, el hombre occidental contemporáneo se las ha ingeniado para dejar de pensar sobre la muerte y, más particularmente, sobre su propia muerte, en cierto modo para negarla, manteniendo un pesado silencio sobre ella. Algunos filósofos terminan formando parte de esta farsa, considerando el tema tabú o declarando que no es filosófico. Mientras que el acto de filosofar se entendía en la tradición filosófica como una preparación para la muerte, como una meditación sobre la vida y la muerte, muchos filósofos contemporáneos dejan de lado la pregunta misma de la relación del hombre con «su propia muerte». ¿Se origina este hábito de apartar la mirada en un miedo a la muerte? ¿Se debe a un apartar la atención de las preguntas radicales respecto al significado y el fundamento último de la vida humana, tanto en su dimensión personal como social, para centrarse en problemas particulares y locales? Sea cual sea la razón, parece que la filosofía tendría mucho que ganar si vuelve a centrar sus reflexiones teóricas y prácticas en tales temas fundamentales, ya que se hallan en el corazón de la existencia humana.

Cuando supieron que estaba escribiendo un libro sobre la muerte, la mayoría de mis colegas sonrieron irónicamente; simplemente no podían entender cómo un filósofo joven podía «desperdiciar» varios años de su vida meditando sobre la muerte, dado que el tema elude toda investigación filosófica y no hay ninguna esperanza de llegar a respuestas definitivas. Pero ¿no es la filosofía, en cierto sentido, una pérdida de tiempo? Como el verdadero ocio y el amor, la filosofía no puede evaluarse en términos de rendimiento, y estoy contento de haber dedicado tiempo a contemplar un tema filosófico que, desde luego, sigue eludiéndome, pero que sin embargo resulta evidente bajo los aspectos de lo incomprensible y la frontera.

Los años que he pasado meditando sobre la muerte me han capacitado, ciertamente, para —de algún modo— domarla, para comprenderla un poco mejor clarificando ciertos puntos y disipando varias nociones falsas respecto a ella. Si bien esquiva una comprensión total, sin embargo sigue siendo uno de los misterios más inquietantes para la reflexión filosófica. Escribir este volumen no puso a descansar mis reflexiones filosóficas y existenciales. Todavía sigo buscando una mejor comprensión de la muerte, y más especialmente, de mi muerte y la muerte de aquellos a quienes amo.

Estoy extremadamente agradecido a mi esposa, Michele Marie, sin la cual este libro no podría haberse escrito. Durante su paciente y meticulosa lectura de los varios borradores del manuscrito, logró con gran perspicacia identificar un cierto número de problemas en mis argumentaciones, sugiriendo excelentes comentarios y correcciones y ofreciendo muchos argumentos y críticas pertinentes. Le estoy muy agradecido por esos largos y estimulantes diálogos que configuraron esta obra, así como por su apoyo constante a lo largo de todos estos años. Le dedico este libro como señal de mi profunda gratitud. Agradezco igualmente a mi hija mayor, Myriam, por su paciencia durante los meses finales de la composición, con un padre que estaba absorto en sus reflexiones, y también por sus frecuentes visitas con su madre a la biblioteca para buscar referencias. También estoy muy agradecido a mis otros tres hijos, Sophia, Teresa y Nicolas, que me ayudaron, junto con Myriam, a comprender mejor lo que significa vivir.

Mi agradecimiento también para Evandro Agazzi por su generoso apoyo y su disponibilidad, así como por sus valiosos comentarios y sugerencias; a Martine Nida-Rümelin, Daniel Schulthess y Jean-Claude Wolf por sus útiles observaciones; al difunto Jorge Arregui por las largas y estimulantes conversaciones que tuvimos sobre varios temas abordados en esta obra; a Jacinto Choza, Günther Figal, John Martin Fischer, Thomas Flynn, Ramón Rodríguez García, Paul Griffiths, Otfried Höffe, Daniel Innerarity, Thomas De Koninck, Thomas Nagel, Gregory Reichberg y Ronald Santoni por sus conversaciones y sus excelentes críticas; a los anónimos revisores del manuscrito por sus utilísimos comentarios y sus aportaciones esclarecedoras; a Vicente Merlo por sus excelente traducción; a Manuel Cruz por haber propuesto mi libro a la editorial Herder y a Raimund Herder por haberlo aceptado; y finalmente al equipo de la editorial Herder —especialmente a Laia Villegas y Claudia Berdeja por sus útiles comentarios y la finura de su trabajo, así como

por su paciencia—. Esta monografía fue posible también gracias a la ayuda financiera de la Humboldt Foundation y de la National Swiss Foundation for Scientific Research. Finalmente, estoy muy agradecido a los estudiantes de la Universidad de Friburgo (Suiza) y de la Universidad de Chicago que asistieron a mis seminarios y mis conferencias sobre la muerte y sobre la noción de persona, por sus preguntas y comentarios, que estimularon mi reflexión personal.

Esta obra constituye una edición revisada de las ediciones originales francesa y alemana. La primera parte ha sido totalmente reescrita y el primer capítulo de la segunda parte (que se ocupa del conocimiento de la muerte y la mortalidad del animal, el ser humano «primitivo» y el niño) de las ediciones originales no aparece aquí.

Introducción

Aunque se habla mucho en el marco de la bioética y la ética médica, la sociología, la historia y la literatura, en el alba del tercer milenio la muerte es tema tabú, como se muestra en la expresión «la pornografía de la muerte».[1] Las prácticas y los discursos públicos relacionados con la muerte ya no se limitan a experiencias y sentimientos «privados» de quienes mueren o están haciendo el duelo.[2] Después de ocupar un lugar destacado durante miles de años en el corazón mismo de la cultura humana, la muerte ha desaparecido de las comunicaciones diarias, y la sociedad occidental contemporánea incluso tiende a suprimir cualquier cosa que haga pensar en ella. Ver morir a alguien se ha convertido en algo raro. La gente ya no muere en casa, sino en el hospital; las muertes son, en cierto modo, excluidas de la comunidad de los vivos. En cuanto al entierro, se ha disfrazado para no recordar demasiado explícitamente la victoria de la muerte que espera a todo el mundo, como si lo importante fuera camuflar o enmascarar esa victoria. La meditación sobre la muerte se evita como una plaga, porque preferimos ocuparnos con cosas menos lúgubres y, podría añadirse, menos obscenas. La muerte hace temblar a quienes hablan de ella y les hace experimentar una incomodidad mezclada con miedo a su propia muerte o a la muerte de un ser querido; solo se la menciona en términos que la encubran; Montaigne observaba que la gente «se asusta solo con mencionar la muerte y [...] se santigua, como si se tratara del nombre del diablo».[3] Pascal enfatiza que «no habiendo podido curar la muerte, la miseria y la ignorancia, a los hombres se les ha ocurrido, para ser felices, no pensar en ellas».[4] Freud observa que «[hombres y mujeres contemporáneos] mostramos una patente inclinación a prescindir de la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado silenciarla».[5]

De este modo, el ser humano es privado de su muerte. Nos mentimos constantemente, diciendo que siempre es otro el que muere, nunca yo mismo.[6] El individuo se contenta con vivir día a día en lo que Heidegger llama inautenticidad *[Uneigentlichkeit]*, con el reconocimiento de que «uno morirá», pero como algo que nunca se toma personalmente, sino que se percibe de manera invariable como el asunto de algún otro. Esta noción de que «se muere» domina la vida cotidiana y expresa «algo indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte, pero que por ahora *no está todavía ahí* para uno mismo y que, por lo tanto, no amenaza».[7] Tal actitud no reconoce la muerte, sino que trata de neutralizarla negándola. La muerte de un ser querido, en particular, se considera —a través de una reacción de miedo— como una mera casualidad, un accidente, y no se ve desde una perspectiva positiva como un *shock* existencial que hace posible que el superviviente trascienda esta actitud cotidiana de actividad por la actividad misma y se abra a reflexionar sobre el significado de su existencia, personal y comunitariamente. La filosofía contemporánea sobre el tema de la muerte, o «tanatología» pretende despertar al ser humano de la somnolencia resultante de esta negación o este rechazo de la muerte; intenta llevar al ser humano a que haga frente a su propia mortalidad. Busca también domesticar la muerte, de algún modo, confrontándola directamente, buscando entender la actitud típicamente humana hacia ella y cuestionando la racionalidad de los miedos que despierta.

A pesar de la opinión de Schulz y Scherer,[8] quienes insisten en que la muerte no constituye un tema relevante en la filosofía contemporánea, o, en contraste, pese a la postura de Gray y Wyschogrod, según la cual durante el siglo XX se ha «redescubierto como idea y problema filosófico»,[9] por mi parte mantengo que los filósofos contemporáneos, por el contrario, se han tomado en serio la importancia del tema de la muerte, que no obstante es el tema de muchas reflexiones pertinentes en los filósofos del pasado. La filosofía contemporánea ha tratado la muerte tanto a nivel teorético (en el que el presente análisis se sitúa) como a nivel ético. Podemos distinguir dos períodos principales: por una parte, el debate tanatológico en la primera mitad del siglo XX, fundamentalmente entre los partidarios de la filosofía de la vida («vitalismo»), la fenomenología, o el existencialismo; por otra parte, la reciente controversia en la filosofía analítica, que está marcada por la indiferencia hacia los argumentos expuestos durante el primer período. Ciertamente, no es infrecuente que los filósofos analíticos propongan, sin cita alguna, tesis y

argumentos que se asemejan sospechosamente a los desarrollados por fenomenólogos y existencialistas; en otros casos, las citas remiten al lector a obras de literatura secundaria, que no siempre interpretan con precisión las fuentes primarias.

A diferencia de la sugerencia de Schulz de que definitivamente son cosas del pasado,[10] las preguntas metafísicas acerca de una eventual vida después de la muerte no han sido rechazadas tan prontamente por la filosofía contemporánea; tampoco creo que la metafísica clásica de la muerte no tenga hoy más que un *interés de anticuario*, como Hügli afirma,[11] ni a lo sumo un interés existencial para el filósofo contemporáneo. Además es incorrecto describir la reflexión filosófica contemporánea en términos de lo que Ebeling llama una «inversión tanatológica» irreversible,[12] es decir, un sistemático poner entre paréntesis las preguntas referentes a la inmortalidad y la metafísica, preguntas que carecen de sentido para una filosofía post-heideggeriana y que a partir de ahora deberían relegarse, según Fuchs, al ámbito de lo mágico, lo arcaico, lo primitivo, y la religión: en una palabra, al dominio de lo irracional.[13] Yo me distancio de tal juicio acerca de la situación de la tanatología filosófica contemporánea, que es solo parcialmente y no totalmente postmetafísica. Además, la investigación sobre la posibilidad de una vida *post mortem* no cesó con Scheler;[14] lejos de estar pasada de moda, actualmente es tema de gran interés especulativo en las reflexiones filosóficas.[15]

Aún así, en este estudio no me ocuparé de las cuestiones metafísicas referentes a una posible vida *post mortem*. En su lugar, centraré mi atención en tres problemas: el problema de la naturaleza de la muerte humana personal en el contexto del debate biomédico, el problema del conocimiento de mi mortalidad y de la muerte humana como tal, y finalmente en el problema de determinar si la muerte no es nada para nosotros o, por el contrario, si puede considerarse un mal. Para hacer esto, me limito a una cuidadosa lectura de los textos clásicos de la filosofía contemporánea de los dos períodos recién mencionados, al mismo tiempo que haré referencias también a los filósofos antiguos, y especialmente a Epicuro y su provocativa tesis de la «nada de la muerte». He optado por un diálogo y una integración de las distintas posiciones, más que por una presentación histórica y cronológica de los tanatólogos de la filosofía contemporánea.

Me parecía necesario comenzar analizando en la Parte I de este estudio la definición de muerte personal humana, ya que tiene importantes repercusiones

éticas. A diferencia del establecimiento de criterios funcionales y pruebas para determinar la muerte de un ser humano, tal definición se sitúa en el nivel de una antropología filosófica que sirva como punto de partida para un debate ético acerca del final de la vida. La definición de muerte humana personal remite, en última instancia, a la definición de persona. Para ello, analizo primero, con el trasfondo de la distinción entre «ser humano» y «persona», aquellas teorías que sitúan la muerte exclusivamente en el nivel biológico o, por el contrario, solamente en el nivel personal, esto es, sin referencia alguna al cuerpo humano. Después abordaré la propuesta de llevar la pregunta por la definición de muerte humana personal al nivel ético e investigar si un ser humano vivo que se halla irreversiblemente privado del ejercicio de las propiedades llamadas personales, como la autoconsciencia, podría considerarse muerto. Propongo examinar críticamente estas diferentes definiciones de muerte en relación con las definiciones de persona y mostrar la debilidad de la posición dualista que distingue entre «muerte humana» y «muerte personal».

La Parte II de este estudio se dedica a reflexionar sobre el conocimiento de mi mortalidad y de la muerte personal humana. Intentando captar la diferencia específica entre el ser humano y otros seres vivos —más específicamente, los animales— en lo que respecta a sus relaciones con su muerte, los pensadores han mencionado las capacidades humanas de abstraer y formar conceptos; de reír; de construir un lenguaje; de inventar, fabricar y utilizar herramientas, así como la capacidad humana de autoconsciencia, que posibilita un conocimiento de la muerte y la mortalidad, tanto universal como personal. Solo el ser humano que ha alcanzado un cierto nivel de desarrollo mental sería consciente de su mortalidad y de la muerte, lo cual implicaría que un niño por debajo de cierta etapa de madurez carece de esta capacidad.[16] Así, para Heidegger,[17] portavoz de toda una tradición, un animal que se halla, en su opinión, privado de conciencia y de habla tan solo puede fenecer; exclusivamente el ser humano es consciente de que *tiene que* y *puede* morir; los humanos se caracterizan igualmente por su relación con el muerto, lo cual resulta evidente en sus distintas creencias en una vida *post mortem*, en los rituales funerarios, así como en su rebelión contra la muerte. Parecería, pues, que la conciencia y el conocimiento de la muerte y de la mortalidad expresan, para utilizar la frase de Gadamer, «el honor ontológico»[18] específico del ser humano.

Este «honor» que se expresa en la *cogitatio mortis* es la fuente de una paradoja que Pascal resume del modo siguiente: «Todo cuanto sé es que debo morir pronto; pero lo que más ignoro es esta muerte misma que no podría evitar».[19] La primera afirmación plantea la cuestión acerca del origen de nuestro conocimiento y la conciencia de nuestra condición moral, así como la pregunta por el grado de certeza. ¿Cómo tenemos conciencia de ello? ¿De dónde brota tal conocimiento? ¿Se adquiere, o está ya presente en la mente inconsciente y es así objeto de una reminiscencia platónica? ¿Es una cuestión de precomprensión, un conocimiento intuitivo o, por el contrario, es el resultado de experimentar la muerte de algún otro? ¿Cómo se llega a la declaración de que la muerte es «la única certidumbre»[20] o que mi muerte, como dice Heidegger, es la base de mi misma certidumbre de que existo?

La segunda afirmación de Pascal acentúa el carácter enigmático de la muerte como tal, como algo distinto del morir. ¿Qué sabemos acerca de esta muerte que no puede ser experimentada? ¿Podemos pensar sobre ella y medirla? ¿No es, más bien, inconcebible? ¿No estará el discurso tanatológico racional vacío de significado y destinado al fracaso? A pesar del hecho de que la muerte no puede aprehenderse intencionalmente (mediante una cognición racional) y de que no es un fenómeno, ¿podemos, no obstante, bucear de algún modo en este enigma acercándonos a la muerte desde la perspectiva de la pasividad de su ocurrir y con la ayuda del concepto de frontera? ¿Haría posible la tesis de la muerte *en* vida experimentar la muerte y aprehenderla mejor? ¿No hacemos frente a una tierra de nadie? ¿Es posible una fenomenología de la muerte, comenzando con la premisa de que los estados de vida y de muerte se excluyen mutuamente, como Epicuro y Wittgenstein han observado? ¿Tiene algún significado la predicación de «mi muerte»? ¿Es posible hablar de la muerte «en» la vida?

La Parte III de nuestro estudio se ocupa de la cuestión axiológica de la tanatología: ¿es la muerte nada para nosotros —como Epicuro mantuvo admirablemente— o por el contrario, puede ser considerada un mal? No se trata de saber si la muerte es un mal para los supervivientes, especialmente para aquellos que amaban a la persona fallecida, sino de determinar si es un mal para el propio sujeto, no mientras está vivo (esto es, el morir), sino en el momento en que ha fallecido, cuando «se encuentra a sí mismo» en el estado de muerte. La pregunta se vuelve de lo más interesante para la filosofía si se introduce —desde la perspectiva metodológica, para adoptar el mismo punto

de partida que Epicuro— un *a priori* que consiste en identificar la muerte, y por tanto el estado de muerto, con la ausencia de una vida *post mortem*. Así pues, suponiendo que no hay vida después de la muerte, ¿cómo puede mantenerse que se ha hecho un mal a una persona difunta que ya no existe? En lugar de eso, la muerte parece no ser nada para mí, ya que mientras estoy vivo, mi muerte no está, y cuando estoy muerto, yo ya no existo. Mi muerte, por tanto, no es nada que haya que temer. Este es el argumento y el reto elaborado por Epicuro.

En aras de la claridad, me gustaría señalar que la muerte se valora de maneras distintas en la filosofía: como algo indiferente, como un bien (en sí mismo o dependiendo de las circunstancias) o, finalmente, como un mal (en sí mismo o dependiendo de las circunstancias).

1. En primer lugar, la muerte puede entenderse, siguiendo a Epicuro, como *indiferente:* para la persona muerta no sería ni un bien ni un mal. Esta posición se basa en la premisa de que no existe nada así como una vida personal *post mortem*, y que para que una situación pueda considerarse un bien o un mal, es necesario que el sujeto la experimente.
2. La segunda posibilidad consiste en considerar la muerte como un *bien en sí mismo*. Aquí hallamos dos corrientes de pensamiento, ambas situadas en un nivel diferente de aquel en el que se sitúan las ideas asociadas con la evolución o el instinto de muerte. a) El primer modo de pensar sobre la muerte como un bien en sí misma queda ilustrado por aquellos que mantienen que es mejor no existir que existir y que entienden la existencia como una maldición, considerándola algo que no debería ser. Cuando el rey Midas preguntó qué es lo mejor del mundo, el sabio Silenus respondió que «es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es, para ti, morir pronto».[21] De un modo menos pesimista, aunque todavía enfatizando el lado agradable de un dormir sin soñar, Sócrates, en la *Apología*,[22] concibe la muerte como una «ganancia». Otros pensadores la reconocen como un bien o como «el bien supremo»,[23] y varias anécdotas resultan también esclarecedoras en este sentido: una, por ejemplo, sobre Cleobis y Bitón, hijos de una sacerdotisa de Argos que pidió a la diosa que les concediese el mayor bien que un dios puede dar

a un ser humano, y al día siguiente fueron descubiertos muertos. Plutarco recoge esta idea: la muerte es un bien, porque libera al ser humano de los males y servidumbres de la vida y recompensa con la piedad.[24] La idea de que la vida es un castigo y la muerte un beneficio es de origen órfico-pitagórico. No obstante, estos escritores no ofrecen contraargumentos a la provocativa tesis de Epicuro, quien identifica la muerte con el no-ser y declara que el hombre muerto no puede sentir ni experimentar nada. ¿Cómo podría el muerto experimentar su estado como algo bueno, cuando ya no existe? b) Una segunda línea argumentativa que proclama que la muerte es un bien puede hallarse entre los partidarios de una metafísica del ser que afirma la vida *post mortem* personal del sujeto, a quien le es dado contemplar el bien perfecto y absoluto, esto es, a Dios, si es juzgado merecedor de ello a partir de las acciones buenas realizadas durante su vida. Ambrosio de Milán,[25] por ejemplo, mantiene que la muerte es un bien para el cristiano, porque lo libera de las calamidades de la vida, de los males (un tema favorito de los estoicos), y lo conduce a la vida verdadera. No obstante, Ambrosio no aborda el reto epicúreo *per se*. Los neoplatónicos y los pseudoplatónicos[26] pertenecen también a esta categoría.

3. En tercer lugar, la muerte puede entenderse como *un bien o un mal dependiendo de las circunstancias*,[27] lo cual incluye la capacidad del sujeto para completar su tarea, realizar proyectos o el plan de su vida que considere importante. A menudo, desde una perspectiva utilitarista, que a veces va acompañada de hedonismo, hay un intento de determinar si la muerte es un bien o un mal a través de un cálculo cuantitativo y cualitativo de los beneficios y las desventajas que el sujeto habría experimentado si hubiera seguido viviendo. Dada esta manera de pensar, la muerte fácilmente podría considerarse un bien, en caso de que llegue para liberar al sujeto, de algún modo, de una «calidad de vida» catastrófica. «La vida es la condición de todo bien, pero, ay, es también la condición de todo mal. Cuando continuar con vida no promete más que grandes males, sin bienes que lo compensen, nuestra mejor apuesta puede ser la muerte».[28]
4. Sin que necesariamente el sujeto la considere como el mayor de los males,[29] la muerte puede entenderse como *un mal en sí misma*.

Presentaré y analizaré la famosa tesis epicúrea de «la nada de la muerte» sobre el trasfondo de sus tres presupuestos, que son, el materialismo, el hedonismo y el experiencialismo. Este último, junto con el requisito de un sujeto, será objeto de una investigación meticulosa: analizaré dos series de ejemplos, cuyo propósito es contrarrestar tanto el experiencialismo como la cuestión de los estados póstumos. Distanciándome de la comprensión epicúrea del mal, propondré un concepto del mal de la muerte como privación. Pero ¿de qué priva a un ser humano? ¿Es la muerte siempre un mal? ¿O, por el contrario, es un mal solo dependiendo de las circunstancias? Si es un mal por privación, ¿no es también ese el caso de la no existencia que precede a la concepción?

Irónicamente, parece apropiado concluir esta introducción añadiendo que este estudio pretende ser un comienzo y al mismo tiempo un punto de referencia para una reflexión filosófica mucho más amplia. Quiere ser una modesta contribución a lo que considero una de las investigaciones filosóficas más importantes, a saber, la relación del ser humano con «su propia muerte». Filosofar no es más que prepararse para la muerte: «la vida entera de los filósofos», como Platón dice, una vez más, «es una preparación para la muerte».[30]

1 Véase Geoffrey Gorer, «The Pornography of Death»; Herman Feifel, «Death». No obstante, en los últimos años hemos presenciado un renacimiento lento, subrepticio, de la muerte. Véase Tony Walter, *The Revival of Death*.

2 Los cambios en los lazos familiares y la separación de la esfera pública y la esfera privada han producido también una privatización del duelo en el mundo occidentalizado.

3 Michel de Montaigne, *Los ensayos*, libro I, cap. XIX, p. 88. [*Essais*, libro I, cap. XX, p. 130: *«s'en signent, comme du nom du diable»*].

4 Blaise Pascal, *Pensamientos,* LG 124 (B 168), p. 112. [*Pensées*, B 168, p. 119: *«N'ayant pu guérir la mort», les êtres humains «se sont avisés, pour se rendre heureux, de* n'y point penser»]. Véase Georg Simmel, «Para una metafísica de la muerte», p. 92 [«Zur Metaphysik des Todes», p. 32]. No obstante, debería tenerse en cuenta que la huida de la muerte expresa una actitud humana que es muy natural y saludable; Max Scheler lo describía como una «frivolidad metafísica» *[«metaphysischen Leichtsinn»]* (*Muerte y supervivencia*, p. 36) [*Tod und Fortleben*, p. 28]). Tal represión de la muerte posibilita la acción humana en el mundo, pues de otro modo se paralizaría por el pensamiento constante de la muerte.

5 Véase Sigmund Freud, «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», p. 116 [*Zeitgemässes über Krieg und Tod, Studienausgabe*, p. 49: «*wir haben versucht ihn totzuschweigen*»].

6 Una actitud ejemplificada por Iván Ilich, el personaje de Tolstói.

7 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 273 [*Sein und Zeit*, p. 253: *«Ein unbestimmtes Etwas, das allererst irgendwoher eintreffen muss, zunächst aber für einen selbst noch nicht vorhanden und daher unbedrohlich ist»*].

8 Véase Georg Scherer, «Philosophie des Todes und moderne Rationalität», p. 507.

9 J. Glenn Gray, «The Idea of Death in Existentialism», p. 114: *«The question of death has occupied a surprisingly small place in modern thought. [...] In the twentieth century, death was rediscovered as a philosophical idea and problem»* [«La idea de la muerte ha ocupado un lugar sorprendentemente pequeño en el pensamiento moderno. [...] En el siglo XX la muerte se ha redescubierto como idea y problema filosófico»]. Véase Edith Wyschogrod, «Death and Some Philosophies of Language», p. 255; Otto Friedrich Bollnow, «Der Tod des andern Menschen», p. 1257.

10 Véase Walter Schulz, «Wandlungen der Einstellung zum Tode», pp. 99, 104; «Zum Problem des Todes», pp. 313, 324; *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, p. 143.

11 Véase Anton Hügli, «Zur Geschichte der Todesdeutung», pp. 2-3.

12 Hans Ebeling (ed.), *Der Tod in der Moderne*, p. 12. *Ibid.*, p. 11: *«Vor Heidegger hatte auch die philosophische Thanatologie die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit noch bewahrt. Mit Heidegger ist sie preisgegeben. Und seit Heidegger ist sie mit Mitteln der Philosophie nicht mehr zu restaurieren»* [«Antes de Heidegger, la tanatología filosófica había mantenido todavía la esperanza de algún tipo de inmortalidad. Con Heidegger, esa esperanza se ha abandonado. Y desde Heidegger ya no ha sido posible restablecerla mediante la filosofía»]. Véase también *Rüstung und Selbsterhaltung*, pp. 84-85. Véase Walter Schulz, «Zum Problem des Todes», pp. 313 s.; *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, pp. 125 s.

13 Véase Werner Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, pp. 50 s.

14 Tal como Walter Schulz lo interpreta en «Zum Problem des Todes», p. 324; *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, pp. 125 s.

15 En el marco del debate fenomenológico, existencial y neotomista, así como en el análisis de la tradición analítica anglosajona referente a la identidad personal y los varios tipos de vida *post mortem* (inmortalidad personal, reencarnación, etc.). Véase John Donnelly (ed.), *Language, Metaphysics, and Death*; Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper;* John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death;* Anthony Flew, *The Logic of Mortality;* Peter Geach, *God and the Soul;* Hywel D. Lewis, *The Self and Immortality;* Ronald W. K. Paterson, *Philosophy and the Belief in a Life after Death;* Terence Penelhum, *Survival and Disembodied Existence*; Roy W. Perrett, *Death and Immortality;* Ted Peters, John Russell y Michael Welker (eds.), *Resurrection;* Josef Pieper, *Muerte e inmortalidad;* Jay F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*.

16 Véase Susan Carey, *Conceptual Change in Childhood*.

17 Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 267 [*Sein und Zeit*, p. 247]. En *Unterwegs zur Sprache*, p. 215 [hay trad. cast.: *De camino al habla*], Heidegger parece unir la capacidad de relacionar la muerte con el habla, distinguiendo así entre el ser humano y los animales: «*Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht*» [«Los mortales son aquellos que pueden experimentar la muerte como muerte. Los animales no pueden hacerlo. La relación esencial entre la muerte y el habla resplandece ante nosotros, pero todavía permanece impensada»].

18 Hans-Georg Gadamer, «La mort comme question», p. 21: *«l'honneur ontologique»*.

19 Blaise Pascal, *Pensamientos*, LG 398 (B 194), p. 212 [*Pensées*, B 194, pp. 125-126: *«tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir; mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter»*].

20 Søren Kierkegaard, «At a Graveside», p. 91 [hay trad. cast.: «Junto a una tumba»].

21 Citado en Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* §3, p. 52 [*Die Geburt der Tragödie*, p. 35: *«Das Allerbeste ist für Dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich bald zu sterben»*]. Véase Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, xlviii; Epicuro *Carta a Meneceo*, § 126-127 [pp. 136-137]); Plutarco, «Escrito de consolación a Apolonio», 27, 115d ss. (pp. 94 ss.); Teognis, *Elegías*, I, 425-428.

22 Platón, *Apología de Sócrates*, 40c-e (pp. 183-184).

23 Véase Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, xlvi, 110; xl, 95 s. Estas historias las vuelve a contar también Plutarco, en «Escrito de consolación a Apolonio», 14 s., 108e s. (pp. 74 ss.).

24 Véase Plutarco, «Escrito de consolación a Apolonio», 10 s., 106c s. (pp. 66 ss.).

25 Véase Ambrosio de Milán, el discurso «Sobre la muerte de su hermano Sátiro», en *Discursos consolatorios*.

26 Véase, por ejemplo, las observaciones de Axíoco sobre la muerte, después de haber comparado la inmortalidad con el haber sido liberado de la cárcel en la que el cuerpo vivo se encuentra. Pseudo-Platón, *Axíoco*, 370d-e (p. 421): «Ya no temo la muerte, sino que incluso ya la deseo»; *ibid.* 372b (p. 425): «tan lejos estoy de sentir miedo ante la muerte que incluso ya ardo en deseos de ella [...] y menosprecio la vida, puesto que voy a partir a una mejor residencia».

27 Entre otros análisis, véase Anthony L. Brueckner y John Martin Fischer, «Why Is Death Bad?», p. 221; Peter C. Dalton, «Death and Evil», p. 203; Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, pp. 140, 144, 149-150, 226; Jeff McMahan, «Death and the Value of Life» y *The Ethics of Killing;* Mary Mothersill, «Death», p. 92; Robert Nozick, «Dying», pp. 20 ss., y *Philosophical Explanations*, pp. 580 s.; Leonard W. Sumner, «A Matter of Life and Death»; Bernard Williams, «The Makropulos Case».

28 Leonard W. Sumner, «A Matter of Life and Death», pp. 161-162: «*Life is the condition of all goods, but alas it is also the condition of all evils. When continued life promises only great evils unmixed with any compensating goods, our best bet may be death*».

29 Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 6 (1115a) y I, 6 (1097b); Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, v, 9; san Agustín, *La ciudad de Dios*, XIII, 6; Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, pp. 1297 ss. [hay trad. cast.: *El principio esperanza*]; Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pp. 554 ss. [*L'être et le néant*, pp. 615 ss.]; Thomas Nagel, «Death» [hay trad. cast.: «La muerte»].

30 Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, xxxi, 75 (p. 166).

I

La muerte humana personal

1. Definiciones de muerte y de lo que entendemos por persona

1. Introducción

Los recientes descubrimientos tecnológicos que hacen posible trasplantar órganos humanos y mantener a un ser humano vivo artificialmente con ayuda de máquinas, así como la controversia que rodea la eutanasia, han dado lugar a un acalorado debate que gira en torno a la cuestión de saber cuándo un sujeto humano está realmente muerto. Esta investigación no es nada nuevo. Lo que es nuevo son los motivos que conducen a la gente a buscar *criterios* particulares y *signos* de la muerte que sean verdaderamente fiables. Así como en épocas pasadas la gente estaba motivada por el miedo a ser enterrada viva,[1] nuestros contemporáneos tienen miedo de que les puedan quitar sus órganos mientras todavía estén vivos —que pudieran sufrir una «vivisección»,[2] para emplear la expresión de Jonas— o de que pudieran matarlos sin darse cuenta de ello mediante la eutanasia. Con el fin de asegurarse de que no estamos matando a un ser humano cuando quitamos sus órganos, es fundamental definir la naturaleza de la muerte humana y luego desarrollar pruebas que certifiquen el fallecimiento. Si un paciente se halla en lo que se llama un estado vegetativo permanente y se le está manteniendo vivo de manera artificial mediante apoyo mecánico, ¿está muerta esa persona? ¿Puede decirse lo mismo de Terri Schiavo, que siguió viviendo solo debido a una alimentación y una hidratación artificial? ¿Tendríamos que suponer que habría fallecido en cuanto se sumió «irreversiblemente» en ese estado? Un recién nacido anencefálico no tiene corteza cerebral, y un ser humano que padece el «síndrome de enclaustramiento», por ejemplo, Bauby, tal como se describe en su libro *La*

escafandra y la mariposa, es consciente, pero se halla aprisionado, por así decirlo, en lo que se dice que es un estado vegetativo permanente: ¿pueden ser considerados muertos o deberían serlo?

La respuesta a estas preguntas no es fundamentalmente una cuestión de establecer criterios funcionales útiles, junto a pruebas (procesos que tendrían que seguirse, técnicas médicas) para determinar cuándo un individuo humano particular ha muerto. Ciertamente, la elección de criterios funcionales tiene importantes repercusiones éticas al especificar el momento después del cual, por ejemplo, a) la muerte de «N» debería considerarse un asesinato, b) el trasplante de órganos de «N» es permisible sin riesgo de realizar una vivisección, y c) se puede enterrar a «N» y disponer de su patrimonio. Aunque los criterios están sujetos a cambios y algunos pueden abandonarse a favor de otros a medida que los descubrimientos científicos y tecnológicos avanzan, no estoy de acuerdo con la pretensión de Feldman[3] respecto a que la elección de los criterios es azarosa y relativa, que se trata de una «verdad contingente» que puede evaluarse según los deseos de la mayoría y de acuerdo con el éxito obtenido al aplicarlos a casos prácticos. Aunque los criterios dependan de hallazgos científicos que están sujetos a refinamiento y corroboración, o puedan ser cuestionados de nuevo por una teoría más adecuada para tratar con aspectos problemáticos, se basan fundamentalmente en cierto conocimiento objetivo. No es cuestión de decidir, según estándares de provecho o utilidad práctica, qué criterios serían más convenientes en tal o cual sociedad, grupo de individuos o situación, sino que más bien se trata de descubrir criterios objetivos, universales, para observar cuándo la muerte «interrumpe» la vida de un ser humano.

La pregunta planteada por Veatch —«¿qué hay en un individuo que lo hace tan significativo que cuando se ha perdido, esa persona ya no se considera viva?»—[4] presupone, en primer lugar, una definición conceptual de la muerte humana obtenida a partir de un análisis filosófico, más específicamente a partir de una antropología filosófica, que constituye el punto de partida para la discusión ética.[5] Esta, que es «la pregunta filosófica más fundamental acerca de la muerte»[6] intenta responder a la búsqueda respecto a qué es la muerte humana. Tal análisis precede a los debates sobre política pública y a las consideraciones éticas, al mismo tiempo que tiene importantes repercusiones sobre ellos. El nivel conceptual es lógicamente anterior al nivel funcional. Lo segundo exige lo primero. Aunque la elección de los criterios funcionales es

resultado de la investigación médica, implica una especial comprensión de la muerte y de la vida, de un ser humano muerto y de un ser humano vivo.[7] Algunos escritores confunden estos dos niveles epistemológicos[8] y utilizan la expresión «definición de la muerte» cuando están argumentando en el nivel funcional. De este modo, pretenden «definir» la muerte —responder a la pregunta acerca de la *naturaleza* de la muerte, acerca de lo que la muerte es— mediante criterios funcionales que responden a la cuestión acerca de *cuándo* tiene lugar la muerte. Por excelente y preciso que pueda ser el análisis de los criterios de la muerte, no nos capacita para definir y conocer su naturaleza, la cual elude la tecnología y la verificación mediante métodos empíricos.

Ciertamente, cualquier intento de responder las preguntas éticas anteriormente mencionadas estará basado en una definición conceptual de la muerte humana, pero además exige una investigación de las cuestiones fundamentales, entre ellas: ¿qué criterio define a la persona humana *(¿quién es persona?)* y si ese criterio resulta omni-inclusivo *(¿todos los seres humanos son personas?)*. Dado que lo que está en juego en bioética varía según el concepto que se tenga de la persona humana, actualmente la filosofía tiene que desempeñar esta tarea con anterioridad a los problemas éticos que se están debatiendo. Uno de los objetivos de la filosofía es contribuir a tal debate en las sociedades modernas.

Esta reflexión antropológica, que subyace a los debates bioéticos actuales, descansa, a su vez, en un *a priori* que es aceptado por la mayoría de los médicos practicantes, a pesar de que algunos lo consideren «estúpido» e «inútil»;[9] un ser humano está dotado de derechos, y en particular del derecho fundamental a la vida, porque tiene una dignidad[10] que exige que esta persona sea tratada, según el segundo imperativo categórico de Kant, como un fin en sí mismo y nunca solo como un medio para un fin. La persona humana no tiene precio; en otras palabras, elude toda instrumentalización, tal como ha sido enfatizado recientemente por el informe del Consejo del presidente de los EE UU sobre bioética, titulado *Human Dignity and Bioethics*.[11] Por tanto, en la medida en que un recién nacido o un ser humano aquejado de un retardo mental grave o una demencia profunda se considera persona, posee un derecho inalienable a la vida. Si, por otra parte, no fuese considerado una persona —una posición mantenida en décadas recientes por un número creciente de filósofos, encabezados por Engelhardt, Harris, Lizza, McMahan, Singer y Tooley,[12] para

nombrar solo a unos pocos— su muerte a manos de otros no podría considerarse un homicidio.

La definición conceptual de muerte humana remite a una definición de persona humana, ya que la dignidad y los derechos, más específicamente el derecho a la vida, se atribuyen a un ser que tenga el estatus de persona. Desde hace ya varios años, un número creciente de filósofos siguen a Engelhardt al mantener que «es fundamental para estas disputas la cuestión de si la muerte de que nos ocupamos es la muerte de una persona o de un organismo».[13] Semejante afirmación presupone la validez de la tesis antropológica subyacente de que ha de distinguirse entre un ser humano y una persona humana. La muerte sería reducida así o bien solamente a su dimensión biológica, sin referencia alguna a la desaparición de la persona, o bien exclusivamente a la llamada dimensión personal, sin referencia alguna al cuerpo humano. Otros filósofos proponen resolver la cuestión tanatológica derivándola al nivel ético: la verdadera cuestión sería entonces determinar si la vida de un ser humano en lo que se llama estado vegetativo permanente merece la pena vivirse. Finalmente, otros filósofos abogan por una diversidad de definiciones de la muerte en el marco de una ética secular. Además de presentar y criticar estos intentos de definir la muerte, me gustaría demostrar aquí la debilidad de la tesis que supone que la «muerte personal» es diferente de la «muerte humana».

2. La muerte biológica

El llamado criterio funcional clásico o tradicional, que define la muerte humana como la cesación irreversible del latido cardíaco y de la respiración espontáneos coloca a los médicos en una situación delicada respecto a la eutanasia y la adquisición de órganos para trasplantes, esta última muy demandada. Esto conduce a la necesidad cada vez más urgente de cambiar de criterios que definan «cuándo» ocurre la muerte. En 1959 dos médicos franceses, Mollaret y Goulon,[14] publicaron un artículo que describía «*le coma dépassé*» como la destrucción irrevocable del cerebro resultante de una falta de abastecimiento de oxígeno, aunque el paciente esté siendo mantenido con vida a través de la respiración artificial; unos diez años más tarde, un comité *ad hoc* de la Harvard Medical School —formado por teólogos, abogados y médicos— publicó un informe proponiendo un «nuevo» criterio funcional para

determinar el momento de la muerte: el coma irreversible, la cesación de la actividad cerebral (muerte cerebral).[15] El desarrollo de este «nuevo» criterio se basó en razones que actualmente se reconoce que eran fundamentalmente pragmáticas y utilitarias, en particular con el objetivo de extraer y trasplantar órganos. Como Engelhardt explica, «los avances tecnológicos, el incremento de los costes y el interés despertado por los trasplantes forzaron a preguntarse si un cuerpo humano clínicamente muerto, pero vivo en otros aspectos, debía considerarse como el cuerpo de una persona viva».[16] El comité en cuestión deseaba no solo facilitar los trasplantes de órganos, sino también proteger de acusaciones de asesinato y eutanasia activa a quienes desenchufaban los equipos que sostienen la vida artificialmente.[17] También quería liberar a la sociedad de la carga financiera de ofrecer tratamiento médico a pacientes «con muerte cerebral» con el apoyo de vida artificial.[18] El propuesto diagnóstico de muerte se basa en las siguientes indicaciones: lecturas de electroencefalograma (EEG) plano durante un período de 48 horas, dilatación completa de las pupilas junto a ausencia de la respuesta refleja a la luz, ausencia de reflejos en los músculos y tendones, paro cardíaco a pesar de la inyección masiva de medicación dilatadora de los vasos sanguíneos, angiografía y arteriografía carótida y vertebral, etcétera. Por tanto, la muerte ocurre cuando se produce el cese permanente de todas las actividades cerebrales.

El encéfalo está compuesto, en primer lugar, por el cerebro o neocórtex, que contiene los hemisferios cerebrales y el núcleo basal y que posibilita el ejercicio de las llamadas facultades mentales; en segundo lugar, por el tallo cerebral, formado por los centros que regulan las funciones respiratoria y cardiovascular, entre otras; y finalmente, por el cerebelo, que coordina el movimiento. Para resumir de manera rápida el debate actual: por una parte están los defensores de la muerte total del cerebro, que declaran que la muerte de un ser humano tiene lugar cuando todas las actividades del cerebro —el neocórtex y el tallo cerebral— dejan de funcionar. Mantienen que el cuerpo humano forma parte integral de la persona, que se define por la racionalidad, y cuya función cerebral es esencial para la existencia del organismo personal. Por otra parte, hallamos los defensores de la muerte troncoencefálica, los cuales siguen a Feldman, Perrett, y Rosenberg,[19] definiendo la muerte en un nivel estrictamente biológico, dicho de otro modo, como la cesación permanente de las funciones interactivas del organismo entendido como una unidad. El tallo cerebral (o tronco encefálico) tiene un significado crucial porque, a diferencia

de las estructuras neocorticales, es responsable de la capacidad integradora del organismo humano entendido como una unidad y de la coordinación de los distintos órganos y subsistemas que constituyen esa unidad orgánica. Bernat, Culver y Gert declaran en coro que la muerte «es la cesación permanente del funcionamiento del organismo como totalidad».[20] La comisión del presidente de los Estados Unidos enfatizó en 1981 que «el cerebro es el regulador de la integración del cuerpo».[21] La muerte ocurre cuando el tronco del encéfalo deja de funcionar por sí mismo de manera irreversible. De ahí que, según Feldman, es erróneo defender, como un número creciente de filósofos hace, un concepto de la muerte que solo se aplicaría a las personas. La muerte humana, explica, se sitúa exclusivamente en el nivel biológico.[22] Lamb especifica que «el concepto de "muerte" solo puede aplicarse a organismos, no a personas»,[23] lo que equivale a decir que «la muerte es un concepto biológico».[24] Puesto que las funciones propias del tallo cerebral pueden realizarse independientemente de las funciones neocorticales, se sigue que un ser humano en el llamado estado vegetativo irreversible, sin soporte mecánico y definitivamente incapaz de ejercer las propiedades consideradas personales —por ejemplo, la autoconsciencia y la conciencia moral— no se consideraría un cadáver, sino más bien un organismo vivo, a pesar de que los partidarios de la muerte neocortical, como veremos enseguida, insisten en que no habría presencia de una persona humana.

Esta definición de muerte troncoencefálica resulta parcialmente cuestionada en algunos casos de síndrome de cautiverio (o enclaustramiento), en el que un ser humano con un electroencefalograma normal se encuentra atrapado en un organismo que es incapaz de controlar (excepto, en algunos casos, los ojos). La actividad del neocórtex que posibilita la autoconsciencia y las actividades mentales se halla desconectada a nivel funcional de la actividad del tronco cerebral.[25] Aunque el cese definitivo de este último —que puede ser sustituido por mecanismos externos al organismo— implica el comienzo del declive irreversible de las funciones neocorticales, esto no significa que ese ser humano esté muerto. Un ser humano con el síndrome de cautiverio generalmente se considera que está vivo.

3. La llamada muerte personal

3.1. *La distinción entre «ser humano» y «persona»*

El caso del síndrome de cautiverio, entre otros, lleva a un número creciente de filósofos a definir la muerte como la pérdida irreversible de aquello que es esencial, no a un organismo humano, sino a una persona; dicho de otro modo, la pérdida del «yo» personal. Lizza, siguiendo a los defensores de la muerte neocortical e introduciendo sutilmente la distinción entre «ser humano» y «persona», explica que «el criterio para la muerte de una persona o ser humano vendrá determinado, por tanto, por la pérdida de cualesquiera propiedades que se consideren esenciales a la naturaleza de las personas o los seres humanos».[26] Engelhardt observa que el concepto de muerte neocortical «implica una distinción entre la vida biológica humana y la vida personal humana, entre la vida de un organismo humano y la vida de una persona humana».[27] Los defensores de la muerte neocortical se niegan a utilizar los términos «ser humano» y «persona» de manera intercambiable y proponen definir al ser humano según criterios estrictamente biológicos. En efecto, «ser humano» sería el equivalente de «miembro de la especie *Homo sapiens*». Por otra parte, la persona se definiría por el ejercicio real de un conjunto de propiedades, especialmente la racionalidad, la conciencia de sí mismo a lo largo del tiempo, y la conciencia y la responsabilidad moral de las propias acciones. Así, según estos filósofos, un ser humano no es necesariamente una persona por el solo hecho de pertenecer a la especie humana, sino tan solo en la medida en que él o ella sea un sujeto que de un modo empíricamente verificable ejercita la racionalidad y la autoconsciencia y, por otra parte, realiza acciones morales. Harris define a la persona como un ser humano o cualquier otro ser «[realmente] capaz de valorar su propia existencia»[28] o de tener «la capacidad de querer existir y el tipo de autoconsciencia que hace que tal deseo sea posible».[29] El ejercicio de esta capacidad posibilita identificar a los individuos humanos o a otras formas de vida que tengan «el tipo de valor e importancia que justifica que les acordemos [es decir, les concedamos] el mismo respeto y la misma protección que nosotros [esto es, siendo personas] nos concedemos los unos a los otros».[30] Uno de los autores más leídos sobre el tema de bioética en el mundo anglosajón, Engelhardt, explica sin ambigüedades que «lo que distingue a las personas es su capacidad [actual] de tener conciencia de sí mismas, de ser racionales, y preocuparse por ser alabadas o censuradas. [...] Por otra parte, no todos los seres humanos son personas, no todos son

autorreflexivos, racionales, o capaces de formarse un concepto de la posibilidad de culpar o alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos y los que se encuentran en coma profundo [y, como explica más adelante, los individuos seniles y quienes han sufrido un daño cerebral grave][31] son ejemplos de seres humanos que no son personas. Estas entidades pertenecen a la especie humana, pero no ocupan una posición en la comunidad moral secular en sí mismos y por sí mismos».[32] El mismo autor mantiene explícitamente que «no todos los seres humanos son iguales»,[33] tal como Singer hace también en otra parte. Este último está de acuerdo con Engelhardt en que «el embrión, que posteriormente será el feto, el niño profundamente discapacitado psíquicamente, e incluso el neonato [y, se podría añadir, los seres humanos adultos que padecen una demencia profunda o se hallan en estado vegetativo], todos sin duda pertenecen a la especie *Homo sapiens*, pero ninguno es consciente de sí mismo, tiene sentido del futuro o capacidad de relacionarse con los demás»[34] (y, por tanto, no son personas). En un artículo publicado con su colega Kuhse, titulado «¿Deberían vivir todos los niños profundamente discapacitados?», declara explícitamente que «los adultos y los niños normales son personas, pero no los fetos y los bebés recién nacidos; es decir, son seres autoconscientes y con propósitos, así como con un sentido del pasado y del futuro. Pueden ver sus vidas como un proceso continuo, pueden identificarse con lo que les ha sucedido en el pasado, y tienen esperanzas y planes para el futuro. Por esta razón, podemos decir que en circunstancias normales valoran, o desean, la continuación de su propia existencia, y que les interesa la vida. Esto no se aplica a los fetos ni a los recién nacidos. Ni los unos ni los otros tienen los recursos conceptuales para contemplar un futuro y querer, o valorar, ese futuro».[35]

Esta distinción supuestamente real entre «ser humano» y «persona» dentro de la especie humana implica que algunos humanos no pueden esperar ser tratados como personas, como fines en sí mismos, y eso significa, en última instancia, que la igualdad entre los seres humanos es una ilusión. Singer observa sin titubear que «puesto que ningún feto es persona, ningún feto tiene el mismo derecho a la vida que una persona. Ahora se debe admitir que estos argumentos se aplican tanto al recién nacido como al feto».[36] Unas páginas después enfatiza que todo lo que dice respecto a los recién nacidos en el marco del debate ético sobre el infanticidio puede igualmente ser «aplicable a niños mayores o a adultos cuya edad mental sea y siempre haya sido la de un recién

nacido»,[37] a saber, a los discapacitados mentales profundos, a los seres humanos que padecen una demencia profunda, o, en el caso que nos ocupa, al ser humano que se halla en un estado vegetativo. Dando por supuesta su teoría de los intereses (analizada más adelante), que requiere que para tener un derecho, y más específicamente el derecho a la vida, uno tiene que ejercitar intereses que sean empíricamente verificables, el filósofo australiano afirma que «la vida de un ser consciente, con capacidad de pensamiento abstracto, de planificar el futuro, de actos de comunicación complejos, etcétera [es decir, una persona], es más valiosa que la vida de un ser sin estas capacidades [es decir, un ser humano]».[38] Siguiendo a Singer al pie de la letra, Engelhardt argumenta que mientras que «la mera vida humana biológica tiene escaso valor moral en y por sí misma»,[39] una persona humana posee derechos y dignidad.[40] No todos los seres humanos son iguales. «Tener conciencia propia», explica Singer, «es un tema crucial en el debate sobre si un ser tiene derecho a vivir».[41] Hallamos la misma tesis en los escritos de Hoerster, que en su mayor parte adopta las tesis de Peter Singer y opina que «solo un ser con una tal autoconsciencia [es decir, alguien que "posee conciencia de su identidad en el tiempo y tiene un concepto de su ego o yo que permanece el mismo a lo largo del tiempo"] puede tener deseos acerca del futuro y, en ese sentido, un interés en sobrevivir».[42] Así pues, solo un ser que sea persona posee «un serio derecho a la vida»,[43] para emplear una expresión de Tooley. Este último autor enfatiza que «tener derecho a la vida presupone que se es capaz de desear seguir existiendo como sujeto de experiencias y de otros estados mentales. A su vez, esto presupone que se tiene el concepto de tal entidad continua y que se cree que uno es tal entidad. De modo que una entidad que carece de conciencia de sí en cuanto sujeto constante de estados mentales no tiene derecho a la vida».[44]

3.2. *Antropología filosófica de la persona en John Locke*

Los defensores de la muerte neocortical, como algunos otros filósofos que proponen la distinción entre «ser humano» y «persona» en el marco del debate bioético, generalmente se basan, de una manera *a priori* y sin análisis crítico, en la definición lockeana de persona como «de-sustancializada». Parten de que su antropología filosófica de la persona es correcta, cuando en realidad es vulnerable y plantea graves problemas, como Finnis enfatiza de manera

adecuada.[45] Locke propone una antropología filosófica que puede considerarse revolucionaria en la medida en que comienza considerando la persona independientemente de cualquier sustancia material o racional. Su definición de persona no se basa ya en el yo como sustancia, sino más bien en la cognición, dicho de otro modo, en el ejercicio real de la autoconsciencia y la conciencia moral. El término «persona» es, en primer lugar, «un término forense»,[46] es decir que solo tiene sentido para un sujeto moral que se imputa a sí mismo sus propias acciones y se las cuenta a su propia conciencia, reconociéndose así como el autor de sus propias acciones, y por tanto como responsable de ellas. La revolucionaria idea lockeana consiste, pues, en entender la «persona» dentro del marco específico de un tribunal legal, y, por consiguiente, la reducción de la persona a la capacidad de ver que los propios actos morales se le imputan a él o a ella. El filósofo inglés reduce la persona a su papel social o moral, negando implícitamente este estatus a todo aquel que no realice actos morales empíricamente verificables. A partir de ahí, la persona se define por su autoconsciencia real, como el principio unificador en un yo que se apropia y se atribuye a sí mismo pensamientos y actos morales, presentes y pasados, a través de la memoria —y lo hace independientemente de cualquier sustancia, sea material o racional—. La persona es, para utilizar la expresión de John Locke, «un ser pensante inteligente, que posee razón y reflexión, y puede considerarse a sí mismo como sí mismo, la misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares».[47] Aunque nuestro filósofo no se preocupa de las cuestiones sobre la vida y la muerte y, más particularmente, de la definición de la muerte humana, sin embargo no es nada ambiguo en su concepto de persona, y declara que una y la misma persona puede existir en varios cuerpos o varias personas en un único cuerpo. En primer lugar, defiende la tesis de la persona como autoconsciencia —«sin conciencia [del yo], no hay persona»—[48] y luego la tesis de que el estatus de persona «pertenece solo a los agentes inteligentes capaces de ley, de felicidad y de desgracia»,[49] formulando así la tesis de la persona como conciencia moral. Para ser una persona, se ha de ser capaz de experimentar realmente felicidad y desgracia, de cuidar de la propia felicidad, y de proyectarse al futuro como el mismo yo. En pocas palabras, solo un sujeto moral, autoconsciente, puede ser persona. Ahora bien, en la perspectiva lockeana, la certeza de ser el mismo yo conforme pasa el tiempo está anclada en la subjetividad solipsista, que plantea graves problemas: toda conciencia está encerrada en «su propio asilo mental privado».[50] Sin embargo, la antropología

lockeana no logra situar tal certeza sobre un fundamento objetivo. Tampoco tiene éxito al distinguir entre las memorias auténticas que una persona tiene realmente, por una parte, y las pseudo-memorias que una persona cree que tiene, pero que pertenece a otra persona o son el producto de la imaginación o de la intención. Aquí está la dificultad: ¿se puede demostrar con certeza, moralmente y forensemente, que un pensamiento o una acción particulares que han sido apropiados y atribuidos a una persona sean auténticos, en otras palabras, que pertenezcan realmente a esa persona? ¿Podemos descartar la posibilidad de que este pensamiento o esta acción particulares sean en realidad pseudo-memorias y que en realidad no existiesen? Hay mucho en juego: se puede juzgar (y por consiguiente recompensar o castigar) a una persona por sus acciones pasadas solo si la persona actual es la misma que la que realizó esas acciones. Ciertamente, a veces ocurre que subjetivamente consideramos que algunas pseudo-memorias acerca de nosotros mismos son auténticas, aunque el contenido de esas memorias en realidad nunca haya existido. Describiendo correctamente la antropología lockeana como un «punto de vista radicalmente subjetivista de la persona»,[51] Taylor explica que este «yo puntual [...] desvinculado» está constituido por una «conciencia independiente pura»,[52] separada de la sustancia corpórea singular. Así que el cuerpo humano particular se percibe como un objeto funcional, mecánico, aleatorio: Koninck llama a esto el «desencanto»[53] del cuerpo, porque no tiene ya dignidad.

3.3. *La muerte personal como pérdida irreversible de la autoconsciencia*

Los defensores de la muerte neocortical que se basan en esta antropología lockeana y que pueden describirse de manera justa como dualistas,[54] definen la persona humana por el ejercicio de su autoconsciencia, mientras que para algunos de ellos la definición incluye tener conciencia moral e intereses. La muerte personal tiene lugar, para estos autores, cuando la persona se halla incapacitada de modo irreversible y ya no hace uso de la autoconsciencia y la conciencia moral, dicho de otro modo, tras la destrucción del neocórtex. En la práctica, esto significa que los seres humanos que se hallan irreversiblemente privados de estas funciones mentales no son ya personas. La norteamericana Karen Ann Quinlan, en estado llamado vegetativo, y el recién nacido anencefálico, así como el ser humano que padece un daño cerebral grave o un

retardo mental grave —aunque los defensores de la muerte neocortical no mencionen este último caso— se considerarían, por tanto, muertos en el nivel personal, pero vivos desde el punto de vista de sus organismos, que funcionan de manera autónoma.[55] Lo que importa no es la muerte del organismo biológico humano, sino exclusivamente la muerte de la persona, que se define, en opinión de Tooley, «o como la cesación total de ser un sujeto constante de estados mentales o como el corte de toda relación entre tal sujeto constante y el organismo biológico con el que ha estado asociado».[56] Buscando definir la muerte de algún otro modo distinto del enfoque biológico, Veatch declara que «cuando esta capacidad encarnada de conciencia o de interacción social ha terminado de modo irreversible, entonces y solo entonces, quiero que la sociedad me trate como muerto»,[57] y Truog, Fackler y Agich siguen esta línea precisamente al mantener que la muerte es «la pérdida irreversible de la capacidad de tener conciencia».[58] En cuanto a Green y Wikler, a partir del concepto de identidad personal deciden que «N» está muerto cuando ya no se halla en posesión constante de algunas propiedades psicológicas a lo largo del tiempo.[59] De manera similar, McMahan, apoyándose en este dualismo antropológico, mantiene que «no somos organismos. Morimos o dejamos de existir cuando nuestros cerebros pierden la capacidad de tener conciencia de un modo, en principio, irreversible».[60] La persona humana no es idéntica a su organismo biológico, el cual no tiene «ningún significado moral intrínseco»;[61] la persona se define, más bien, como «una entidad con una vida mental que está fuertemente conectada de manera psicológica, día a día, lo cual solamente es posible cuando se logra la autoconsciencia».[62] McMahan llega a decir que «es totalmente natural afirmar que una persona muere cuando deja de existir [es decir, cuando deja de ejercitar la autoconsciencia], incluso si su organismo sigue vivo».[63] «Si uno deja de ser persona en este sentido [es decir, pierde el ejercicio de la autoconsciencia], deja de existir».[64] Lo que está en juego aquí no es la pérdida de una propiedad perteneciente a la persona, sino la pérdida de la persona misma, en otras palabras, de su muerte. Zaner subraya igualmente que «la pérdida permanente de la personeidad *es* la muerte en el sentido más significativo, y es esto lo que debería constituir el núcleo de la política pública o del estatuto legislativo».[65] No podría decirlo más claramente que cuando afirma que «la muerte es la muerte de la persona, no del cuerpo».[66] También Bartlett y Youngner presuponiendo una antropología dualista, funcionalista *(performante)*, mantiene que «la destrucción irreversible del neocórtex —esto

es, el centro de la conciencia y la cognición— constituye la muerte».[67] Shann, especialista en anencefalias, defiende directamente la tesis de que «el órgano que realmente importa es la corteza cerebral. Si el córtex está muerto, hay una pérdida permanente de la conciencia y no puede haber persona, ni personalidad, aunque el organismo puede estar vivo todavía (con un corazón que late e incluso movimientos respiratorios). Si la corteza cerebral está muerta, la persona está muerta. Sugiero que debería ser legal utilizar los órganos del cuerpo de la persona muerta para trasplante».[68]

Lizza enfatiza, como hace Harris en otra parte,[69] que desde el momento en que la base neurofisiológica de las funciones cognitivas (que posibilitan que se manifieste empíricamente el ejercicio de las llamadas propiedades personales) ha quedado destruida, la persona ya no existe: él o ella, ha fallecido. Se refiere de manera explícita al llamado estado vegetativo y observa (incorrectamente) que «hay un consenso implícito entre los filósofos de la tradición occidental en que estas entidades no son personas» y que esta afirmación está apoyada por «la tradición filosófica».[70] McMahan explica que «cuando una persona se desliza hacia un EVP [estado vegetativo persistente], deja de existir. Lo que permanece es un organismo humano vivo, pero desocupado».[71] Con el trasfondo de la tesis antropológica lockeana, que vuelve a la persona insustancial, considera el cuerpo humano individual como un accidente y sitúa el yo al nivel del ejercicio de la autoconsciencia, el filósofo estadounidense explica varias páginas después que «dado que usted y yo somos esencialmente mentes y no somos idénticos a nuestro organismo, un bebé anencefálico [y podría añadirse también un ser humano que esté gravemente incapacitado en su mente e irreversiblemente privado del ejercicio de la autoconsciencia, o un ser humano con la enfermedad de Alzheimer avanzada][72] es un tipo de cosa fundamentalmente distinto de nosotros [que somos personas; McMahan llama a un ser humano que en el pasado ha ejercitado la autoconsciencia pero que ahora sufre de la enfermedad de Alzheimer avanzada, "post-persona"].[73] Es simplemente un organismo —un organismo humano permanentemente desocupado—. Mientras que en la cuna de un bebé normal hay dos cosas distintas —un organismo humano y la mente o yo del niño que eventualmente se convertirá en persona—, en la cuna de un niño anencefálico hay solo un individuo. Este organismo puede estar vivo, pero nunca contendrá la existencia de una mente, un yo o una persona».[74]

Por eso, los defensores de la muerte neocortical mantienen que la persona no comienza a existir hasta algún tiempo después del nacimiento del organismo humano, y que puede dejar de existir antes de la muerte del organismo. La persistencia de una identidad física desde la etapa fetal hasta la ancianidad no se cuestiona. Ciertamente, el ser humano comienza a existir como individuo en cuanto las células que lo constituyen empiezan a funcionar juntas de un modo integral, organizado —en términos biológicos, desde el momento de la concepción, como el embriólogo Rager subrayaba recientemente—.[75] Aunque haya continuidad física desde el feto hasta el anciano en el nivel del organismo, entendido como una unidad, esto no significa, para los partidarios de la muerte neocortical, que haya continuidad mental alguna. Ciertamente, la persona que es consciente de sí misma no es, según Kuhse y Singer, el recién nacido que «fue» años antes, del mismo modo que el ser humano en un estado de demencia profunda o en un estado vegetativo permanente no es, en modo alguno, la persona que «fue» antes de caer en ese estado. Comenzamos a vivir como personas, en su opinión, solo a partir del momento en que «nos convertimos en yoes continuos»,[76] es decir, cuando empezamos a ser conscientes de nosotros mismos. No solo Puccetti[77] y Harris,[78] sino también McMahan sigue esta línea argumentativa, afirmando que «comenzamos a existir cuando nuestros cerebros desarrollan la capacidad de generar conciencia [de yo] y actividad mental [es decir, algún tiempo después del nacimiento, específicamente en algún momento entre el primer y el segundo año de vida][79] [...] y dejamos de existir cuando nuestros cerebros pierden esa capacidad de modo, en principio, irreversible».[80] Dicho brevemente, desde la perspectiva del sujeto personal, «nunca hemos existido como bebés recién nacidos ni como fetos».[81] Y Engelhardt aumenta la apuesta declarando que «la vida meramente biológica precede al surgir de la vida de las personas en sentido estricto y, por lo general, continúa un cierto tiempo después de que la persona muera».[82] Luper menciona que ser persona es solo un episodio en la vida de un ser humano, dicho de otro modo, que el término «persona» se aplica solo a esas etapas de la vida humana en las que el ser humano es consciente de sí mismo.[83] Por eso la persona fallece cuando la conciencia ha desaparecido de modo irreversible.[84]

Quienes defienden la definición de muerte neocortical mantienen, como hemos dicho, que el ser humano en estado permanentemente vegetativo no es ya persona, dado que la persona falleció en el momento en que perdió el

ejercicio de sus llamadas propiedades personales: según esta concepción y este diagnóstico, Karen Ann Quinlan partió de este mundo el 15 de abril de 1975, mientras que su muerte encefálica completa se declaró el 11 de junio de 1985. La calidad de su vida durante el curso de ese intervalo de diez años no fue diferente, en lo más mínimo, de la de un cadáver que se hubiera enterrado.[85] Ciertamente, según Puccetti, hay dos tipos de cadáveres humanos: la gran mayoría de ellos no son ya capaces de respirar por sí mismos, esto es, sin ayuda artificial, y una pequeña minoría de ellos son capaces de respirar, pero han perdido irreversiblemente la conciencia de sí mismos.[86] Un ser humano cuyo neocórtex ya no funciona, siendo algo irreversible, pero cuyo cuerpo sigue viviendo como una unidad orgánica, sin ayuda de máquinas, es considerado por algunos autores un «cadáver vivo biológicamente» (Engelhardt),[87] un «cadáver que respira» (Gervais y Puccetti),[88] o incluso «una cosa» (Bartlett y Youngner).[89] Si el entierro de un organismo así, que respira por sí mismo pero se considera muerto por los defensores de la muerte neocortical, fuese a plantear un problema psicológico (puesto que muchos encontrarían repugnante tal acto), Puccetti[90] propone asegurarse de que el cuerpo deje de respirar. Gervais sugiere inyectarle cloruro de potasio, por razones estéticas.[91] En cualquier caso, la introducción de tal definición, la de muerte del neocórtex, basada en una antropología de la persona que funciona, en el corazón de una política del cuidado sanitario está motivada principalmente por razones de tipo pragmático y utilitario: es «el modo más simple», como subraya Singer, «de lograr el fin deseable de permitir que los órganos puedan ser extraídos de esos niños [anencefálicos y corticalmente muertos]».[92]

4. El reto antropológico de la muerte neocortical

4.1. *Una antropología dualista*

A pesar de sus diferencias respecto a la definición de la naturaleza de la muerte, los defensores de la muerte neocortical y los partidarios de la muerte troncoencefálica están de acuerdo en un dualismo antropológico que concibe que el cuerpo humano está relacionado extrínsecamente con la persona. Niegan que un organismo humano particular sea parte integral y constitutiva de la persona que lo revela en el tiempo y el espacio. Para los partidarios de la muerte neocortical, el cuerpo humano se reduce a «un recipiente animado del

espíritu»,[93] como lo expresó Habermas. Mantienen que se necesita un organismo —hablando en general y por tanto no en un sentido individualizado— para sostener el ejercicio en el tiempo de las llamadas propiedades personales que constituyen el yo. La autoconsciencia funcional está encarnada durante su existencia temporal en una sustancia corpórea, que, no obstante, no es constitutiva de la persona. La individualidad personal es fundamentalmente independiente de cualquier organismo específico.

Así pues, según esta hipótesis, hay dos modos de existencia: biológica y personal; este dualismo se origina en la reducción de la persona al funcionamiento activo de los llamados estados personales, descritos por Elshtain como el «yo soberano».[94] Esta visión reduccionista define a la persona en términos exclusivamente del funcionamiento empírico de las llamadas propiedades personales, cuya presencia se confirma mediante un análisis de la conducta. La persona se reduce a los actos personales que realiza, en otras palabras, a las propiedades certificables. En realidad este funcionamiento no es más que la expresión verificable de la constitución ontológica que posibilita tal demostración de rendimiento; dicho de otro modo, para citar a MacIntyre, actuamos como personas «para desarrollar nuestros poderes en cuanto razonadores independientes, y de ese modo florecer *qua* miembros de nuestras especie».[95] Un ser humano no *se convierte* en una persona mediante el ejercicio real de la facultad de la razón. Tal ejercicio es simplemente la realización de lo que ya *es*.

Los partidarios de la muerte troncoencefálica y de la muerte neocortical invierten la relación entre las llamadas propiedades personales y el ser mismo que las sostiene. Mantienen, en efecto, que las llamadas propiedades personales, en la medida en que se ejercitan, son la entidad, en otras palabras, que esas propiedades, en rigor, determinan el ser mismo de la persona. De ese modo, se oponen a la tesis de que la persona es la entidad y que la autoconsciencia o la conciencia moral es una propiedad particular de una entidad, esto es, de la persona. El ser de la persona es la fuente misma de la propiedad que se activa. Con el fin de que la propiedad de la autoconsciencia pueda ejercitarse, ha de haber una entidad que haga posible tal ejercicio. La persona no es una propiedad de un ser que se adjunta a uno u otro cuerpo humano orgánico individual, sino que es fundamentalmente el sustrato que hace posible el ejercicio concreto, empíricamente verificable, de la llamada propiedad personal y que de este modo manifiesta lo que la persona es.

Ahora bien, esta propiedad llamada personal existe ya plenamente «en acto», esto es, realizada, en la persona individual que subsiste en una naturaleza humana racional. Podemos distinguir dos modos de comprender el «ser en acto». Presuponiendo la distinción entre acto y ejercicio, se puede mantener que un individuo que, por diversas razones, no ejercite una propiedad considerada personal, no obstante, existe «en acto» como persona, dicho de otro modo, realiza el acto de la existencia personal. Pensemos, por ejemplo, en un ser humano que está durmiendo o ebrio, para citar dos ejemplos puestos por Locke, o un ser humano que se halla en estado vegetativo. La cuestión de saber si este estado es irreversible o no, no resta valor, de ningún modo, a la distinción mencionada. La afirmación de que Karen Ann Quinlan se halla en un estado irreversible solo nos permite mantener que el ejercicio concreto de su autoconsciencia se ha vuelto imposible, mientras que su autoconsciencia está todavía presente, en acto, en el nivel de su constitución ontológica, incluso si nunca más volverá a poder ejercitarla. Karen Ann Quinlan es plenamente una persona, pero se halla en un estado fundamentalmente deficiente, no en el nivel de su ser, sino más específicamente en el nivel del ejercicio concreto de las llamadas propiedades personales, que nos hacen «razonadores prácticos independientes».[96] Ser una persona humana no admite grados, en el sentido de más o menos, del mismo modo que sucede con ser un gato o un caballo. Como Finnis observa, refiriéndose al ser humano que ya no ejercita las llamadas propiedades personales: «Ha perdido la capacidad de pensar y sentir, pero no la humanidad, la vida *humana*, que hasta su muerte sigue configurando, informando y organizando su existencia *hacia* el sentir y el pensar que son naturales a la vida humana (es decir, de los que la vida humana es radicalmente capaz y hacia los que se halla orientada)».[97] Los partidarios de la muerte neocortical confunden 1) lo que pertenece al orden del acto de una *res* (una cosa), a saber, su radical capacidad constitutiva u ontológica, que consiste en parte de las propiedades personales, las cuales se hallan en acto independientemente de su ejercicio concreto empíricamente verificable, y 2) lo que pertenece al orden del funcionamiento de esa *res*, que se expresa mediante la habilidad actual de ejercitar esas propiedades personales; en otras palabras, lo humano se despliega en su acción *en cuanto* persona. De manera errónea identifican la persona con el yo que es empíricamente observable a través del funcionamiento de sus propiedades personales.

4.2. *La persona muerta reconocida como persona «social»*

Una antropología funcional u operacional de este tipo, centrada en el ejercicio de la autoconsciencia, legitimaría *per se* la posibilidad de tratar a un ser humano de una manera utilitaria o consecuencialista, como una «cosa» —para usar la célebre distinción kantiana— cuyo valor sería relativo a los intereses de terceras personas (que son sujetos morales). Por consiguiente, resultaría éticamente permisible hacer uso de los órganos vitales de los cuerpos humanos vivos «no-personales», en otras palabras, en último término utilizarlos solo como medios para el beneficio de personas morales. Harris explica que «sin embargo, allí donde la persona no existe ya [es decir, tras la cesación irreversible del ejercicio de la autoconsciencia, a saber, la muerte neocortical], es necesario que los intereses fundamentales de la que antes fue persona, aunque todavía dignos de nuestro respeto, dejen paso a los intereses o preferencias significativos de las personas reales».[98] Esta afirmación es todavía más válida —en opinión de Harris— cuando nunca llegó a haber una persona como tal, por ejemplo, en el caso del recién nacido o de alguien mentalmente discapacitado de manera grave, porque no habría necesidad de tener en cuenta los intereses que la persona hubiera tenido antes de dejar de ser persona.

Algunos filósofos, que proponen una auténtica distinción antropológica entre «ser humano» y «persona», así como la definición de muerte neocortical, se muestran visiblemente incómodos con las consecuencias éticas de tal instrumentalización; proponen garantizar algunos derechos a tales organismos humanos que se consideran no-personales, argumentando que antes fueron personas o que deberíamos al menos considerarlos como si fueran personas. Es la noción de «persona social» en los escritos de Engelhardt, o de la persona «desde el momento del nacimiento» en las obras de Habermas.[99] A su vez, estas propuestas dan lugar a nuevos problemas. Miremos más de cerca la tesis de la «persona social», que parece la más capaz de ofrecer alguna consideración a todos los seres humanos que no serían personas. Esta noción es esencialmente un «constructo utilitario»[100] que tiene en cuenta, ante todo, no el bien del ser humano no-personal, sino más bien los intereses de la tercera persona moral, o los de una determinada comunidad de personas morales. «El sentido social de la persona es un modo de tratar ciertos casos de la vida humana con el fin de asegurar la vida de las personas, en sentido estricto. [...] Una persona en este sentido no es una persona en sentido estricto, y por tanto no es objeto de

respeto incondicional. Más bien, se trata a ciertos casos de vida humana como personas por el bien de esos individuos que son personas en sentido estricto».[101]

El reconocimiento de un ser humano como «persona social» estaría justificado, según Engelhardt, porque ayuda a las personas morales a cultivar virtudes personales importantes, como la simpatía, la atención o la «protección».[102] Ahora bien, podría ocurrir que algunas personas pensasen, personalmente, que la muerte de su hijo o de su padre no-personal podía llevar a la maximización de su felicidad y de este modo no sería contraria a sus intereses. De esto se sigue que se garantiza a la vida de un ser humano que no es persona una dignidad dependiente, sujeta a los intereses y preferencias de terceras personas.[103] Tal dignidad es «relativa» a los intereses y preferencias de personas morales. Un organismo carente de intereses positivos respecto a una tercera parte estrechamente relacionada podía ser instrumentalizado y considerado un simple medio.[104]

Uno de los problemas fundamentales del término «persona social» se halla en su legitimidad en el nivel ético. Engelhardt elabora este concepto siguiendo líneas utilitaristas y consecuencialistas.[105] No obstante, reconoce que esto es un factor «inquietante» o «preocupante»,[106] al mismo tiempo que mantiene que estos modelos éticos no pueden pretender validez universal y por tanto solo son aplicables a comunidades específicas de lo que llama «amigos morales», es decir, personas morales que comparten una misma ética basada en valores y axiomas idénticos.[107]

Resulta extraño que la instrumentalización de un ser humano que no fuese una persona social debido a la falta de intereses relacionados con una tercera parte con la que estuviera estrechamente relacionado o con algunas comunidades sea rechazada por la gran mayoría de partidarios de la muerte neocortical. Engelhardt es uno de los pocos filósofos que argumenta coherentemente a partir de las premisas que han desarrollado: «Si hacemos de la pérdida permanente de la conciencia el punto en que se declara muertos a los seres humanos, podríamos introducir una práctica que diese uniformidad en contextos morales seculares generales a la declaración de muerte de los niños, retrasados, adultos y personas seniles [y, se podría añadir, los seres humanos que están en estado vegetativo irreversible]. Determinadas comunidades que tengan su propia comprensión de la muerte podrían estar exentas».[108]

Si los defensores de la muerte neocortical fueran coherentes, sería necesario no solo que defendiesen que fuese permisible éticamente clonar con el fin de crear un niño anencefálico pensado fundamentalmente como «banco de órganos» para una persona moral (una posición adoptada por McMahan),[109] sino que también considerasen a una persona en estado vegetativo permanente como muerta y la tratasen como tal, esto es, como material para ser explotado teniendo en cuenta exclusivamente los intereses de terceras personas. Los seres humanos que no fuesen considerados personas sociales serían considerados muertos en el nivel personal y, de este modo, listos para ser enterrados, incinerados o quedar disponibles para la extracción de sus órganos corporales, como sucede con los seres humanos que no son personas. Sin embargo, tales afirmaciones son profundamente contraintuitivas, ya que en nombre de una antropología funcional justifican la explotación de un ser humano por sus semejantes, esto es, la instrumentalización de todos los seres humanos que no son personas.

4.3. *La muerte personal como cesación permanente de la función cardiorrespiratoria*

Dada la debilidad argumentativa de la definición de muerte neocortical y de la muerte troncoencefálica, vayamos a la tesis de la muerte encefálica. Aunque esta parece ser cuestionada, según algunos autores, por recientes hechos médicos empíricos.[110] Presuntamente, hay muchos casos, analizados por Shewmon, entre otros, en los que un ser humano al que se le había declarado la muerte cerebral sigue manifestando lo que algunos autores denominan funciones integradoras de la unidad orgánica. Las dos funciones más importantes y cruciales son la respiración, entendida como el intercambio de oxígeno y dióxido de carbono, y la nutrición, entendida como la descomposición del alimento en formas elementales que se queman para producir energía o son asimiladas en la estructura corporal. Estas dos funciones integradoras son más eficaces, ciertamente, cuando están dirigidas por el cerebro, pero no desaparecen por completo cuando el cerebro deja de funcionar. Esta vida humana en un paciente cuyo cerebro ya no funcionase, pero cuyo cuerpo realizase las funciones en cuestión, sería considerada, no cabe duda, muy débil, pero no se podría considerar muerto al paciente.[111] Estos

autores mantienen que un ser humano se define como una unidad holística, integrada, expresada en los sistemas nervioso, hormonal e inmunitario, que no están centrados en el cerebro. Así pues, en esta concepción, no todos los órganos dependen del cerebro para su funcionamiento; el cerebro solamente posibilita que los diferentes sistemas de órganos integradores funcionen mejor.[112] Por tanto, según Potts, Byrne y Nilges, no se puede declarar muerta a una persona hasta que «los sistemas circulatorio, respiratorio y nervioso (los tres sistemas vitales más importantes del cuerpo) han quedado destruidos».[113] DeGrazia coincide, al tiempo que defiende una especie de relativismo respecto a la aplicación de la definición de muerte en la política pública, en que «la muerte humana es *la cesación permanente de la función cardiorrespiratoria*».[114] Es interesante igualmente observar que algunos partidarios de la muerte neocortical, por ejemplo McMahan, mantienen que se considera que un ser humano está vivo incluso si el cerebro ya no funciona. Ciertamente, el embrión humano antes de la formación del cerebro se considera, muy lógicamente, un ser humano vivo, lo que equivale a decir que muestra una función integradora que no se halla regulada por el cerebro. Podemos concluir, por tanto, que «las funciones de un organismo humano no necesitan estar reguladas por el cerebro para que esté vivo».[115]

La referencia hecha, por ejemplo por McMahan, a la definición de muerte propuesta por Shewmon y otros autores de ninguna manera supone aceptar su posición, sino que más bien se pone de su lado al denunciar la posición de los partidarios de la muerte troncoencefálica. Estos se distancian de la definición de muerte en términos de funciones integradoras, manteniendo, a partir de una antropología dualista, que esta última definición solo es válida para la muerte del cuerpo humano y no para la muerte de la persona. En este sentido se oponen a Potts, Byrne, Nilges y otros que mantienen que su definición de muerte no solo se aplica a la muerte del ser humano a nivel corporal, sino que es totalmente aplicable a la muerte de la persona humana, lo cual implica que la persona está constituida fundamentalmente no solo por la autoconsciencia, sino también por un cuerpo personal, individualizador, dicho de otro modo, un cuerpo que se halla dirigido hacia las llamadas propiedades personales y facilita su ejercicio.

La cuestión central, que se debate actualmente y en modo alguno puede decirse que se haya resuelto, es determinar si la presencia meramente empírica de respiración, nutrición y desarrollo significa realmente la presencia de un

organismo entendido como una totalidad —que debería distinguirse del modelo de muerte de «todo el cuerpo», que exige que todas las células y el sistema orgánico de un individuo estén completamente muertos— o simplemente la presencia de diferentes partes de un organismo.[116] En cualquier caso, e independientemente de cómo se resuelva esta cuestión, el recién nacido anencefálico, o alguien en estado vegetativo permanente, y por extensión cualquier ser humano que no ejercite o haya dejado de ejercitar las llamadas propiedades personales, puede considerarse vivo, porque ese individuo es en sí mismo capaz de organizar e informar los diferentes aspectos de la vida biológica.

5. La ética como criterio para definir la muerte

Algunos partidarios de la muerte neocortical intentan resolver su paradoja llevando el debate sobre la definición de muerte desde el nivel antropológico hasta el nivel ético, preguntando cuándo es moralmente justificable tratar a una persona como muerta. Glover explica: «El único modo de elegir [entre definiciones rivales de la muerte] es decidir si concedemos valor o no al mantenimiento de alguien en coma irreversible. ¿Valoramos "la vida" aunque sea inconsciente, o valoramos la vida solo como vehículo para la conciencia?».[117] Singer mantiene que la definición de la muerte de una persona es sobre todo un «juicio ético», descuidando mencionar que tal juicio depende lógicamente de una antropología lockeana que presupone *a priori* ser cierta. Tal como lo ve el filósofo australiano, la cuestión clave es si una vida humana que continuase después de la pérdida irreversible del ejercicio de la autoconsciencia puede ser un «beneficio»[118] para un ser humano particular, concretamente para alguien en un estado vegetativo permanente o afectado de una demencia profunda o incluso para el recién nacido anencefálico y, podría añadirse, recién nacidos en general o aquellos con una discapacidad mental muy grave. Rachels eleva la apuesta manteniendo que, dado que resulta imposible definir el momento en que una persona ha muerto, entonces necesariamente «la decisión final [respecto a cuándo ocurre la muerte] está determinada por consideraciones morales, que pugnan por establecer el momento de la muerte en el punto en que la conciencia ya no es posible».[119] La cuestión central no es preguntar, «¿qué es la muerte?» y determinar en qué momento una persona ha

muerto, basándose en una definición antropológica de persona, sino más bien preguntar, «¿en qué momento es moralmente correcto declararla muerta?» o incluso, «¿en qué momento es moralmente correcto extirpar sus órganos?».[120] Deberíamos declarar su muerte para que fuese moralmente permisible extirpar sus órganos, incluso si la persona tuviera que estar presente todavía. Estas consideraciones morales sirven para preguntar, como observa Hoffman, «¿qué calidad mínima de vida en un cuerpo humano posee suficiente valor intrínseco para obligarnos a considerarlo como una persona viva?».[121] La respuesta habitual es que una vida humana permanentemente privada de autoconsciencia carecería de sentido. Por eso no tendríamos ya la obligación moral de considerar a ese individuo como vivo, y podríamos considerarlo muerto. Tal afirmación se aplica no solo a Karen Ann Quinlan o al recién nacido anencefálico, sino también —a pesar de que los defensores de la muerte neocortical omiten sistemáticamente cualquier mención al respecto— a los disminuidos psíquicos muy graves o a cualquier ser humano en una situación similar. Su valor depende, en opinión de un gran número de filósofos, de los intereses subjetivos de las personas morales, como dijimos anteriormente.

5.1. *La ética de los intereses*

Quienes defienden la introducción del discurso ético en el debate tanatológico confunden el nivel de la definición conceptual de la muerte, que descansa en la reflexión antropológica filosófica, con la deseabilidad subjetiva de que una vida siga o no, una deseabilidad que al fin y al cabo se basa, para estos defensores, en una presuposición que es muy cuestionable, a saber, una ética de los intereses. Esta ética requiere no solo que un individuo ejercite activamente intereses para ser sujeto de derechos, sino también que tome en consideración los intereses de otros seres que estén presentes. Se tendría que asignar «en nuestras deliberaciones morales [...] la misma importancia a los intereses parecidos de todos aquellos a quienes afectan nuestras acciones».[122] Una acción se considera moralmente mala en la medida en que es «contraria a la preferencia de cualquier ser»[123] y, más particularmente, a una preferencia que se expresa conscientemente en el caso de una persona. «El daño está hecho», explica Singer, «cuando la preferencia [que se ha expresado] queda frustrada»,[124] implicando así que uno puede hacer algo inmoral a una persona solo si la

acción va contra una preferencia consciente, deseada y experimentada. McMahan explica que «lo que resulta fundamentalmente incorrecto acerca del matar, cuando es incorrecto, es que frustra el interés de la víctima en seguir viviendo»,[125] especificando que cuanto más fuerte sea el interés en seguir viviendo, más reprobable moralmente será matar al individuo. Tooley declara, *a priori*, la conexión intrínseca entre el ejercicio de un deseo, y por tanto de una preferencia o un interés, y un derecho, más particularmente el derecho a existir. Un individuo tiene derecho a algo en la medida en que desea algo, dicho de otro modo, en la medida en que ejercita concretamente tal deseo.[126] Para tener derecho a vivir, se necesita que una persona ejercite un deseo «de seguir viviendo como sujeto de experiencias y otros estados mentales».[127] Aunque Singer, entre otros autores, afirma que hay más preferencias básicas, como preferir no sufrir, existen también más intereses fundamentales, por ejemplo, tener planes para un futuro distante, lo cual requiere conciencia de sí mismo a lo largo del tiempo. Un ser humano privado de tal autoconsciencia se hallaría, por tanto, totalmente privado de derechos. «Para que un ser tenga intereses o derechos, ha de tener la capacidad de ser consciente»,[128] explica McMahan. Tiene el derecho fundamental a la vida en la medida en que explícitamente desea seguir viviendo como sujeto de experiencia. Si ejercita tal deseo de seguir viviendo, otros individuos que tengan el mismo deseo tienen la obligación *prima facie* de no privarle de su capacidad para mantenerse vivo.[129] En el caso contrario, ejemplificado por estados de muerte neocortical, por ejemplo el de Karen Ann Quinlan o un bebé anencefálico, el ser humano carecería de derechos, porque no ejercita deseos ni preferencias respecto a su existencia futura, con la posible excepción del deseo de no sufrir, que se sitúa en un nivel corporal.[130] Si no hay un interés consciente, deliberado y expreso de continuar viviendo, no se le haría nada incorrecto si se le matase, pues no se violaría ningún interés. McMahan observa que tal ser humano no sería ya tampoco un objeto apropiado de respeto.[131] Por otra parte, si una persona expresase su interés de no vivir más, matarla se consideraría un acto moralmente bueno —esta posición es defendida no solo por Singer, sino también por Harris—.[132]

Esta teoría de los intereses se basa en un presupuesto *a priori* que es aceptado por un buen número de filósofos que escriben sobre bioética, a saber, la tesis del experiencialismo, que constituye también una de las presuposiciones que forman la base de la famosa tesis de Epicuro respecto a la nada de la muerte.[133]

El experiencialismo afirma que una situación es buena o mala para un sujeto solo en la medida en que el sujeto la experimenta. De otro modo, no se podría decir que una acción emprendida contra él le resultaría beneficiosa o lo perjudicaría. Singer explica que «algo que le sucede a los seres con conciencia propia puede ser contrario a sus intereses mientras que un hecho similar no sería contrario a los intereses de seres sin conciencia propia»,[134] dado que no poseen conciencia de tener intereses y no los experimentan. El único interés que se puede tener en cuenta para un ser humano sin autoconsciencia es el de no sufrir —en la medida en que ejercite la capacidad de sufrir—. Siguiendo a Singer,[135] Rachels enfatiza que «en ausencia de una vida consciente, no tiene importancia para el propio sujeto si vive o muere».[136] Una vez que la persona es incapaz de ejercer la autoconsciencia, de manera irreversible, aunque su cuerpo siga viviendo, «no podemos dañarle por extirpar su corazón, un riñón o lo que sea».[137] Harris lleva el argumento más allá, declarando que «las criaturas que no pueden valorar su propia existencia no pueden ser tratadas de manera incorrecta [...] pues su muerte no las priva de nada que puedan valorar».[138]

Los defensores de la ética de los intereses y de la muerte neocortical mantienen también que ya no habría un sujeto que pudiera sufrir una acción incorrecta, como ya hemos visto, que no hay persona alguna presente, por ejemplo, en el caso de Karen Ann Quinlan. Esta afirmación asume el segundo presupuesto epicúreo: la exigencia de un sujeto para defender que una situación es un mal o algo incorrecto. El argumento propuesto por McMahan se basa en tal presupuesto, cuando mantiene que «matar un organismo humano en un EVP [estado vegetativo persistente] no es eutanasia: no hay nadie ahí para beneficiarse por ser matado. Ni, *a fortiori*, nadie a quien se dañe».[139] Para los defensores de la muerte neocortical, la muerte de un organismo humano que sobrevive al fallecimiento de la persona y, por tanto, resulta privado de autoconsciencia, no nos incumbe de ningún modo.[140] Tal organismo, ejemplificado por Karen Ann Quinlan, no constituiría un sujeto que estuviese sufriendo: según Engelhardt, el cuerpo «ya no alberga a nadie que pueda sufrir por deshidratación ni inanición, ni sentir placer por la hidratación y la nutrición».[141] Como hemos mencionado ya, algunos defensores de la muerte neocortical deducen de su premisa que podemos tratar a tal organismo, carente de autoconsciencia, como un cadáver, dicho de otro modo, que no deberíamos temer hacerle daño, dado que no hay sujeto a quien hacérselo.

Lachs subraya que «una vez que la persona humana se ha ido, en el cuerpo restante no hay nadie».[142]

5.2. *La ética y la definición de muerte*

Exigir que un ser humano manifieste intereses empíricamente verificables para decidir si se lo ha dañado es una tesis problemática, cuyas graves consecuencias se elaborarán en la Parte III de este libro, que se ocupa del reto epicúreo —es decir, que la muerte no es un mal, puesto que nunca se la experimenta— y también de la tesis del mal de la muerte según las circunstancias, que es defendida por la mayoría de los filósofos que escriben sobre tanatología y bioética. Se puede criticar tal ética por ignorar la existencia de intereses (que pueden denominarse «bienes fundamentales») pertenecientes al ser humano como ser humano, independientemente del hecho de ser consciente de sí mismo o de haber expresado y manifestado un interés empíricamente verificable, o incluso del hecho de ser capaz de sentir dolor y placer. De este modo, por ejemplo, la muerte de un individuo puede considerarse un mal para él independientemente de que se halle en «el estado de muerte» o que la experimente, e independientemente de su interés presente o pasado, conscientemente expresado, en seguir viviendo. Lo malo de un suceso no necesariamente se debe a la experiencia de dolor. Bien podría entenderse en términos de privación de bienes, potenciales y esperanzas que el individuo, por su propia naturaleza, podía haber poseído, realizado, y cumplido si no hubiese sido confiado al estado de muerte. El mal de la privación denota la privación de un bien o de una de las propiedades llamadas personales —tales como la autoconsciencia— que un individuo ha ejercido, pero ya no ejerce, o incluso que nunca ejercerá. Por ejemplo, es fácil comprender que un mal ha caído sobre alguien que es sordo de nacimiento, independientemente de que sea o no consciente de sí mismo y lo experimente. El mal constituido por una situación no necesariamente depende de la experiencia que un individuo tenga de él, sino más bien de la privación de un bien que debería ser, esto es, relativo a la naturaleza misma del ser humano personal. Lo mismo es cierto de la traición, por ejemplo, que puede considerarse un mal, independientemente de la experiencia real o posible de ella que un individuo —con capacidad de respuesta o sin ella, consciente o inconsciente de sí mismo— pueda tener.[143]

La derivación, que ciertos autores hacen, del criterio para determinar la muerte de un ser humano al nivel ético se basa en un error epistemológico. Supongamos, hipotéticamente, que la vida de «N» se halla irreversiblemente privada de autoconsciencia como resultado de un accidente, o privada de significado y fútil desde un punto de vista subjetivo.[144] Esto no nos permite concluir que «N» esté muerto. Ni la reflexión conceptual sobre la naturaleza de la muerte de un ser humano implica *per se* un juicio ético que determinaría, por ejemplo, hasta qué punto la vida de «N» que ha perdido la autoconsciencia merece la pena vivirse o no. Estamos ante dos argumentos que son muy distintos: la calidad de vida a la que Hoffman se refiere explícitamente y que se basa en una ética consecuencialista, utilitarista, no podría ser un criterio analítico adecuado en una investigación sobre la naturaleza de la muerte, de la misma manera que no nos permite saber si la vida se encuentra presente todavía en un individuo concreto, es decir, si está definitivamente muerto. Una investigación ética referente a lo que se debería o no se debería hacer con un individuo humano en un estado particular no puede pretender responder la cuestión de cómo definir la muerte conceptualmente. Muy al contrario: una definición conceptual de la muerte, que se base decididamente en una antropología filosófica, es el punto de partida desde el cual se puede desarrollar una reflexión ética sobre cómo tratar situaciones particulares. La afirmación de que «N» está muerto nos permite, ciertamente, deducir un número de consecuencias referentes a nuestro comportamiento ético respecto al cuerpo-cadáver, pero esto de ninguna manera demuestra que la definición de muerte es una afirmación de tipo ético.

6. La diversidad de definiciones de la muerte en una ética secular

Conscientes de la dificultad de lograr la aceptación de la definición neocortical de la muerte en el campo de la política de la salud pública, algunos filósofos resitúan el debate tanatológico en el marco de una ética secular. Esta ética afirma que es imposible establecer, mediante la razón filosófica, un discurso universal respecto a los asuntos morales, al mismo tiempo que se mantiene que la razón sí que logra objetividad en el nivel de la utilidad y la experiencia. Recurre a una ética del consentimiento y la negociación, vaciada de todo contenido moral sustancial (lo cual no importa con tal de que se sigan los

procedimientos), con el fin de publicar reglas de juego para la humanidad. Establece un marco general sin contenido moral referente a los principios del consenso, la tolerancia, la permisividad y la benevolencia hacia éticas particulares.[145] Cada sujeto moral y cada comunidad de sujetos morales vive según sus propios principios éticos, sin imponer su propio punto de vista sobre otras personas morales. Como Engelhardt explica, tal ética secular es necesariamente permisiva. «La paz perpetua con ausencia de represión solo podría llegar a ser una realidad si nosotros estamos dispuestos a tolerar las elecciones que las personas hacen consigo mismas, [con] sus recursos privados, [con] otras personas anuentes y en sus comunidades, por mucho que nos parezca que se desvían de la norma, incluso cuando esas elecciones sean totalmente equivocadas».[146] Según Onfray, la ética secular mantiene que todo es opcional, dicho de otro modo, que todo el mundo es libre de comprometerse *(s'engager)* en aquello que afecta a su propia decisión y su propia responsabilidad, donde todo se realiza de manera voluntaria y donde los absolutos se desvanecen. El filósofo francés observa que «en el área de estas nuevas posibilidades, nada es obligatorio y todo es opcional. [...] La posibilidad de abortar no me obliga a hacerlo y no obliga a nadie, como tampoco lo hace la posibilidad de recurrir a la clonación o a la eutanasia. Aumentar el número de posibilidades no fuerza a nadie a realizar elección alguna que sea contraria a su moralidad».[147]

Esta ética implica la imposibilidad de establecer racionalmente y *a priori* una jerarquía entre las diferentes concepciones de lo bueno, que dependen exclusivamente de la esfera subjetiva o intersubjetiva. Un desacuerdo no podría resolverse mediante argumentos razonables.[148] En cuanto una persona haya decidido libremente una acción moral, no se puede adoptar una posición respecto a esa elección, esto es, emitir un juicio de valor, so pena de ser paternalista e intolerante. Esto da como resultado un relativismo entre las diferentes concepciones del bien y más particularmente, para un buen número de los filósofos que analizan la definición conceptual de la muerte, un relativismo entre las definiciones de muerte, que varían según las preferencias de las personas morales, las cuales se agrupan en diferentes comunidades morales. Por tanto, la definición de muerte personal no se establece ya mediante la razón filosófica en el nivel antropológico y ontológico, sino que más bien se concibe como el resultado de una elección subjetiva o, más bien, intersubjetiva. Engelhardt propone que «se pueden establecer diferentes

definiciones de muerte para diferentes comunidades».[149] Concediendo respeto a la conciencia individual, Veatch había propuesto ya, varios años antes, que debería permitirse que cada persona eligiera su propia definición de muerte, basándose en su convicción filosófica personal.[150] DeGrazia coincide con ello, proponiendo que las personas puedan decidir rechazar la definición de la muerte humana como la cesación permanente de la función cardiorrespiratoria y preferir, en nombre de la conciencia moral individual, otras definiciones de la muerte, como la muerte encefálica, la muerte troncoencefálica o la muerte neocortical. Sin embargo, de manera incoherente, rechaza la posibilidad de confiar en la propia conciencia moral para considerar muerto a un ser humano que todavía está consciente pero demente, porque eso implicaría una distancia demasiado grande del concepto original de muerte.[151] Lizza sugiere también que toda persona moral debería poder elegir la definición de muerte que más le convenga, dado que es imposible definir la noción de persona, que en su opinión no es un término unívoco. «Si los anencefálicos, los individuos en estado vegetativo permanente, los que se hallan mantenidos artificialmente, los que están en muerte encefálica son personas es algo que puede variar según la teoría moral de cada uno».[152] Lachs explica que «puesto que la muerte es un asunto privado, de manera paradigmática, eso implica que su decisión debería quedar abierta al control individual en la medida más grande posible».[153]

Uno de los problemas con esta propuesta de tener una diversidad de definiciones de la muerte radica en su inadecuación. Ciertamente, si la razón filosófica fuese capaz de establecer como verdadera la necesidad de tal ética secular sin contenido moral universal (acompañada de la afirmación, como Engelhardt mantiene, de que la persona se define por el ejercicio de la autoconsciencia y la acción moral), entonces también debería ser capaz, en principio, de establecer una definición conceptual de la muerte personal. Nos enfrentamos a un caso de *petitio principii:* un ejemplo de cómo evitar la pregunta que rechaza *a priori* la posibilidad de que la razón filosófica pueda informar nuestro discurso sobre las definiciones de la muerte personal humana, o el discurso tanatológico ético, o la política de atención sanitaria.

7. Conclusión

La definición conceptual de la muerte no es del orden de un discurso ético que

pudiera juzgar en qué momento una vida humana personal merecería la pena o no vivirse; tampoco se trata de que pasara a formar parte de una ética secular; en realidad, depende fundamentalmente de una antropología filosófica que se base en la realidad concreta del ser y que reconoce que la persona humana es esencialmente corpórea. Esto no significa que la persona pueda reducirse a la dimensión corporal. Sin embargo, esta última, en su especificidad individual, es esencial para el funcionamiento de la mente, lo que equivale a decir que sin la presencia de su organismo, la persona está privada de la capacidad de pensar en este mundo, y de este modo de su dimensión biográfica consciente y cultural. Por otra parte, la persona temporal que se identifica con su cuerpo particular tampoco puede reducirse a sus acciones empíricamente verificables, que en realidad no hacen sino revelar a la persona. Un ser humano que se halle irreversiblemente privado del ejercicio de las facultades llamadas personales es fundamentalmente una persona tanto como alguien cuya acción personal puede observarse empíricamente. La muerte personal ocurre con la destrucción de la capacidad del organismo humano para funcionar como un todo, y no solo con la incapacidad de funcionar de una u otra de sus partes. En otras palabras, la muerte priva a alguien de toda capacidad de preservar su unidad y mantener unidos los elementos constitutivos que hacen de él un organismo humano personal. La distinción entre un cuerpo humano personal y un cadáver se halla en la organización y el funcionamiento de las partes vitales, tomadas como un todo. La muerte «mata» el universo interior de la persona humana y devuelve sus distintas partes al universo físico. El fallo irreversible de la unidad del organismo implica la desaparición de la persona de su mundo.

1 Véase A. Keith Mant, «The Medical Definition of Death»; Claudio Milanesi, *Mort apparente, mort imparfaite.*

2 Hans Jonas, «Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes», p. 221.

3 Véase Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, pp. 14 ss.

4 Robert M. Veatch, *Death, Dying and the Biological Revolution*, p. 33. Véase David Lamb, *Death, Brain Death and Ethics*, pp. 1-2; Edward T. Bartlett y Stuart J. Youngner, «Human Death and the Destruction of the Neocortex», p. 200.

5 Esto es mantenido asimismo por el médico Charles M. Culver y el filósofo Bernard Gert en *Philosophy in Medicine*, p. 179: *«We believe that a proper understanding of the ordinary meaning of this word or concept [death] must be developed before a medical criterion is chosen. We must decide what is ordinarily meant by death before physicians can decide how to measure it»* [«Creemos que una comprensión adecuada del significado ordinario de esta palabra o concepto [muerte] ha de desarrollarse antes de elegir un criterio

médico. Tenemos que decidir qué queremos decir ordinariamente por "muerte", antes de que los médicos puedan decidir cómo medirla»]. Véase también Peter D. G. Skegg, *Law, Ethics and Medicine*, p. 187. De manera similar se expresa Roland Puccetti, «Does Anyone Survive Neocortical Death?», p. 76: *«You cannot offer argument as to when a person may be safely considered dead without doing philosophy. The question, of course, is whether you are doing philosophy well or badly»* [«No puede ofrecerse un argumento respecto a cuándo una persona puede considerarse muerta, con seguridad, sin hacer filosofía. La pregunta, por supuesto, es si se está haciendo buena o mala filosofía»]. Véase también Bernard Gert, Charles M. Culver y Danner K. Clouser, *Bioethics*, p. 290.

6 Fred Feldman, «Death», p. 818.

7 Podríamos establecer una comparación aquí con el análisis ontológico de la muerte que realiza Heidegger, el cual presupone una reflexión óntica. Remito al lector a la segunda parte de su libro (capítulo 2) para la distinción entre «ontológico» y «óntico», así como a la tesis heideggeriana del *Sein-zum-Tode* [«estar-vuelto-hacia-la-muerte»].

8 Véase, por ejemplo, Guy Durant, «Mort, bioéthique de la», p. 1691.

9 Véase Steven Pinker, «The Stupidity of Dignity», y Ruth Macklin, «Dignity is a Useless Concept», pp. 1419-1420: *«Dignity is a useless concept in medical ethics and can be eliminated without any loss of content»* [«La dignidad es un concepto inútil en la ética médica y puede eliminarse sin pérdida alguna de contenido»]. Para Peter Singer (*Applied Ethics*, p. 228), «dignidad humana» y «humanidad» no son sino *«fine phrases [...] the last resource of those who have run out of arguments»* [«frases hermosas [...] el último recurso de quienes se han quedado sin argumentos»].

10 Véase Thomas de Koninck, *De la dignité humaine*.

11 Véase Edmund D. Pellegrino, Adam Schulman y Thomas W. Merrill (eds.), *Human Dignity and Bioethics*. Véase Bernard N. Schumacher, «La dignidad del "viejo viejo"».

12 Véase, entre otras obras, Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, pp. 151 ss., pp. 257 ss. [*The Foundations of Bioethics*, pp. 135 ss., 239 ss.]; John Harris, *The Value of Life*; John P. Lizza, *Persons, Humanity, and the Definition of Death*; Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*; Peter Singer, *Ética práctica*, pp. 107 ss., 156 ss. [*Practical Ethics,* pp. 85 ss., 117 ss.]; Michael Tooley, «Abortion and Infanticide», *Abortion and Infanticide*, y «Personhood». Véase también Dieter Birnbacher, «Das Dilemma des Personbegriffs»; Peter Carruthers, *Introducing Persons*, pp. 227 ss.; Stéphane Chauvier, *Qu'est-ce qu'une personne?;* Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*; Norbert Hoerster, *Abtreibung im säkularen Staat*; Roland Puccetti, «The Life of a Person», pp. 172 ss.; Leonard W. Sumner, *Abortion and Moral Theory*; Mary Anne Warren, «On the Moral and Legal Status of Abortion», pp. 43 ss.; Robert N. Wennberg, *Life in the Balance*, pp. 31 ss.

13 Tristram H. Engelhardt, «Redefining Death: The Mirage of Consensus», p. 320.

14 Véase Pierre Mollaret y Maurice Goulon, «Le coma dépassé».

15 Véase AA. VV., «A Definition of Irreversible Coma», pp. 85-88.

16 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 265 [*The Foundations of Bioethics*, pp. 245-246: *«Technological advances, rising costs, and an interest in transplantation pressed the question of whether one could not hold brain-dead but otherwise living human bodies to no longer be the bodies of living persons»*]. Véase Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, pp. 426-427.

17 AA. VV., «A Definition of Irreversible Coma», p. 87:.*«It should be emphasized that we recommend the patient be declared dead before any effort is made to take him off a respirator [...] otherwise, the physicians would be turning off the respiration on a person who is, in the present strict, technical application of law, still alive»* [«Debería enfatizarse que recomendamos que se declare muerto al paciente antes de que se haga cualquier esfuerzo por quitarle un aparato para respirar [...] de otro modo, los médicos estarían apagando el aparato a una persona que, en la aplicación técnica estricta de la ley actual, está todavía viva»].

18 AA. VV., «A Definition of Irreversible Coma», p. 85: *«Our primary purpose is to define irreversible coma as a new criterion for death. There are two reasons why there is need for a definition: (1) Improvements*

in resuscitative and supportive measures have led to increased efforts to save those who are desperately injured. Sometimes these efforts have only partial success so that the result is an individual whose heart continues to beat but whose brain is irreversibly damaged. The burden is great on patients who suffer permanent loss of intellect, on their families, on the hospitals, and on those in need of hospital beds already occupied by these comatose patients. (2) Obsolete criteria for the definition of death can lead to controversy in obtaining organs for transplantation» [«Nuestro principal objetivo es definir el coma irreversible como un criterio nuevo para determinar la muerte. Hay dos razones por las que se necesita una definición: 1) Las mejoras en las medidas de resucitación y de apoyo han conducido cada vez a mayores esfuerzos para salvar a quienes están gravemente heridos. A veces estos esfuerzos no tienen más que un éxito parcial, de manera que el resultado es un individuo cuyo corazón sigue latiendo, pero cuyo cerebro está irreversiblemente dañado. La carga es pesada en pacientes que sufren una pérdida permanente de su conciencia, en sus familias, en los hospitales, y en aquellos que necesitan camas de hospital ocupadas ya por estos pacientes comatosos. 2) Los criterios obsoletos para la definición de la muerte pueden conducir a polémicas sobre la obtención de órganos para trasplante»].

19 Véase Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, pp. 19 ss.; Roy W. Perrett, *Death and Immortality*, pp. 14 ss.; Jay F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, p. 105.

20 James L. Bernat, Charles M. Culver y Bernard Gert, «On the Definition and Criterion of Death», p. 390: *«the permanent cessation of functioning of the organism as a whole»*. Véase James L. Bernat, «How Much of the Brain Must Die in Brain Death?»; Charles M. Culver y Bernard Gert, *Philosophy in Medicine*, pp. 179 ss.; David Lamb, *Death, Brain Death and Ethics*, pp. 93, 96; Michael Lavin, «How Not to Define Death: Some Objections to Cognitive Approaches»; Chris Pallis, *The ABC of Brain Death;* Tom Russell, *Brain Death*; Peter D. G. Skegg, *Law, Ethics and Medicine;* Bernard Gert y Charles M. Culver (en *Bioethics*) cinco años después consideran que esta definición es insuficiente, que constituye un «error» (p. 293) y es «inadecuada» (p. 293). Proponen redefinir la muerte añadiendo el criterio de ausencia permanente de conciencia (pp. 290, 293): *«Death is the permanent cessation of all observable natural functioning of the organism as a whole, and the permanent absence of consciousness in the organism as a whole, and in any part of that organism»* [«La muerte es la cesación permanente de todo funcionamiento natural observable del organismo como totalidad y la ausencia permanente de conciencia en el organismo como un todo y en cualquier parte de ese organismo»].

21 AA. VV., *Defining Death*, p. 32: *«the brain is the regulator of the body's integration»*.

22 Véase Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, p. 20.

23 David Lamb, *Death, Brain Death and Ethics*, p. 93: *«The concept of "death" can only be applied to organisms, not persons»*.

24 James L. Bernat, Charles M. Culver y Bernard Gert, «On the Definition and Criterion of Death», p. 390: *«Death is a biological concept»*. Véase Charles M. Culver y Bernard Gert, *Philosophy in Medicine*, p. 182.

25 Edward T. Bartlett y Stuart J. Youngner, «Human Death and Destruction of Neocortex», pp. 205-206: *«The locked-in patient [...] suffers significant, but incomplete, destruction of the brain. Unlike the Quinlan-like patient [in a persistent vegetative state], the brain portions responsible for consciousness and cognition are intact. All portions of the brain stem and deep cerebral areas responsible for integration of vegetative functions have been destroyed. However, the blood supply and neural connections to the other cerebral areas, as well as the reticular activating system located in the brain stem, have been spared. Although the patient cannot spontaneously regulate respiration, blood pressure, temperature, hormonal balance and other functions, he is awake and alert. [His] life can only be maintained through the full efforts of the Intensive Care Unit staff»* [«El paciente cautivo [...] padece una destrucción, significativa aunque incompleta, del cerebro. A diferencia del paciente tipo Quinlan [en estado vegetativo permanente], las porciones del cerebro responsables de la conciencia y la cognición están intactas. Todas las partes del tronco encefálico y las áreas cerebrales profundas responsables de la integración de las funciones vegetativas han quedado

destrozadas. Sin embargo, el riego sanguíneo y las conexiones neuronales con otras áreas cerebrales, así como el sistema de activación reticular situados en el tronco del encéfalo, han quedado intactos. Aunque el paciente no puede regular de manera espontánea la respiración, la presión sanguínea, la temperatura, el equilibrio hormonal y otras funciones, está despierto y alerta. Su vida solo puede mantenerse mediante un esfuerzo total del personal de la Unidad de Cuidados Intensivos»].

26 John P. Lizza, *Persons, Humanity, and the Definition of Death*, p. 32: *«The criteria for the death of a person or human being will therefore be determined by the loss of whatever properties are deemed essential to the nature of persons or human beings».*

27 Tristram H. Engelhardt, «Medicine and the Concept of Person», p. 170: *«implies a distinction between human biological life and human personal life, between the life of a human organism and the life of a human person».*

28 John Harris, *The Value of Life*, p. 18: *«[actually] capable of valuing its own existence».*

29 John Harris, *The Value of Life*, p. 242: *«the capacity to want to exist and the sort of self-consciousness that makes the possession of such a want possible».*

30 *Ibid.,* p. 18: *«the sort of value and importance that makes appropriate and justifies our according* [i.e., granting] *to them the same concern, respect and protections as we* [i.e., being persons] *grant to one another».*

31 Véase Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, pp. 257-258 [*The Foundations of Bioethics*, p. 239].

32 *Ibid.*, *Los fundamentos de la bioética*, p. 155 [pp. 138-139: *«What distinguishes persons is their [present] capacity to be self-conscious, rational, and concerned with worthiness of blame and praise. [...] On the other hand, not all humans are persons. Not all humans are self-conscious, rational, and able to conceive of the possibility of blaming and praising. Fetuses, infants, the profoundly mentally retarded, and the hopelessly comatose provide examples of human nonpersons. They are members of the human species but do not in and of themselves have standing in the secular moral community»*].

33 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 151 [p. 135: *«Not all humans are equal»*].

34 Peter Singer, *Ética práctica*, p. 108 [*Practical Ethics*, p. 86: *«The embryo, the later fetus, the profoundly intellectually disabled child, even the newborn infant – all are indisputably members of the species Homo sapiens, but none are self-aware, have a sense of the future, or the capacity to relate to others»*].

35 Helga Kuhse y Peter Singer, «Should All Seriously Disabled Infants Live?», p. 239: *«Normal adults and children, but not fetuses and infants are persons; that is, they are self-aware and purposeful beings with a sense of the past and the future. They can see their lives in a continuing process, they can identify with what has happened to them in the past, and they have hopes and plans for the future. For this reason we can say that in normal circumstances they value, or want, their own continued existence, and that life is in their interest. The same does not apply to fetuses or new-born infants. Neither a fetus nor an infant has the conceptual wherewithal to contemplate a future and to want, or value, that future».*

36 Peter Singer, *Ética práctica*, pp. 209-210 [*Practical Ethics,* p. 169: *«since no fetus is a person, no fetus has the same claim to life as a person. Now it must be admitted that these arguments apply to the newborn baby as much as to the fetus»*]. *Ibid.*, p. 212: «En todo esto el recién nacido está en pie de igualdad con el feto y, por consiguiente, existen menos razones en contra de matar tanto al bebé como al feto que en contra de matar a los que son capaces de verse a sí mismos como entidades distintas, existentes en el tiempo» [p. 171: *«In all this the newborn baby is on the same footing as the fetus, and hence fewer reasons exist against killing both babies and fetuses than exist against killing those who are capable of seeing themselves as distinct entities, existing over time»*].

37 Peter Singer, *Ética práctica*, p. 224 [p. 181: *«apply to older children or adults whose mental age is and has always been that of an infant»*].

38 *Ibid.*, p. 77 [p. 61: *«the life of a self-aware being, capable of abstract thought, of planning for the future, of complex acts of communication, and so on, is more valuable than the life of a being without these capacities»*]. Véase p. 92 [p. 73].

39 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 261 [*The Foundations of Bioethics*, p. 243: «*mere human biological life is of little moral value in and of itself*»].

40 Tristram H. Engelhardt, «Medicine and the Concept of Person», pp. 172-173: «*Insofar as we identify persons with moral agents, we exclude from the range of the concept of person those entities which are not self-conscious. Which is to say, only those beings are unqualified bearers of rights and duties who can both claim to be acknowledged as having a dignity beyond a value (i.e., as being ends in themselves), and can be responsible for their actions. [...] It is only respect for persons in this strict sense that cannot be violated without contradicting the idea of a moral order in the sense of living with others on the basis of mutual respect*» [«En la medida en que identificamos personas con agentes morales, excluimos del campo del concepto de persona a aquellas entidades que no son autoconscientes. Lo cual equivale a decir que solo esos seres son portadores incondicionales de derechos y deberes que pueden pretender ser reconocidos como poseedores de una dignidad más allá de un valor (es decir, como seres que son fines en sí mismos), y pueden ser responsables de sus acciones. [...] Es solo respecto a las personas, en este sentido estricto, que tiene sentido decir que no pueden violarse sin contradecir la idea de un orden moral en el sentido de vivir con otras basándose en el respeto mutuo»].

41 Peter Singer, *Ética práctica*, p. 92 [*Practical Ethics*, p. 73: «*Self-consciousness is crucial in debates about whether a being has a right to life*»]. Helga Kuhse y Peter Singer argumentan que «la afirmación de que los seres humanos tienen derecho a la vida depende del hecho de que los seres generalmente poseen cualidades mentales que otros seres vivos no poseen», a saber, el ejercicio de la autoconsciencia («Individuals, Humans, and Persons: The Issue of Moral Status», p. 193: «*the assertion that human beings have a right to life depends on the fact that beings generally possess mental qualities that other living beings do not possess*»).

42 Norbert Hoerster, *Abtreibung im säkularen Staat*, p. 75: «*Nur ein Wesen mit einem so verstandenen Ichbewusstsein ["dass es das Bewusstsein seiner Identität im Zeitablauf besitzt, dass es einen Begriff von einem Ich oder Selbst hat, das im Zeitablauf identisch ist"] kann zukunftsbezogene Wünsche und unter diesem Aspekt ein Überlebensinteresse haben*».

43 Michael Tooley, «Abortion and Infanticide», p. 37: «*a serious right to life*».

44 *Ibid.*, p. 49: «*having a right to life presupposes that one is capable of desiring to continue existing as a subject of experiences and other mental states. This in turn presupposes both that one has the concept of such a continuing entity and that one believes that one is oneself such an entity. So an entity that lacks such a consciousness of itself as a continuing subject of mental states does not have a right to life*».

45 John Finnis observa respecto a la posición de John Harris: «En su caso, se trata de poco más que una definición de "persona" que descansa acríticamente sobre la autoridad de una propuesta realizada por Locke deficientemente interpretada y racionalmente muy vulnerable» (John Finnis, «Misunderstanding the Case against Euthanasia», p. 69: «*In his case, they are little more than a definition of "person" resting uncritically on the authority of an under-interpreted and rationally most vulnerable proposal by Locke*»). Para un análisis crítico de la posición de John Locke, véase Bernard Schumacher, «La persona como autoconsciencia *performante* en el centro del debate bioético. Análisis crítico de la postura de John Locke». No obstante, algunos partidarios de la muerte neocortical citan también el concepto kantiano de persona moral como sujeto autónomo que inicia esas acciones que pueden imputársele, una idea que encontramos en otros lugares de los escritos del filósofo inglés.

46 John Locke, «Identity and Diversity», p. 346 [hay trad. cast.: «Acerca de la identidad y de la diversidad»]: «*a forensic term*».

47 John Locke, «Identity and Diversity», p. 335: «*a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places*».

48 *Ibid.*, p. 344: «*without consciousness [of the self], there is no person*». Locke añade inmediatamente después: «y un cadáver puede ser persona» [«*and a carcass may be a person*»].

49 *Ibid.*, p. 346: «*belongs only to intelligent agents capable of law, and happiness and misery*».

50 Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein*, p. 82: *«its own private mental asylum»*. Él lo describe igualmente como un «cuadro del yo solitario en contacto consigo mismo, radicalmente independiente de las relaciones con cualquier otro de este mundo» (*ibid.*, p. 72: *«picture of the solitary self-communing self, radically independent of relationships with anyone else in this world»*).

51 Charles Taylor, *Sources of the Self*, p. 172 [hay trad. cast.: *Fuentes del yo*]: *«radically subjectivist view of the person»*.

52 Charles Taylor, *Sources of the Self*, pp. 159, 172: *«disengaged [...] Punctual Self»*; *«pure independent consciousness»*.

53 Thomas de Koninck, *De la dignité humaine*, p. 87: *«désenchantement»*. Véase p. 95.

54 Esto es cierto incluso aunque John Harris lo discuta: John Harris, «A Reply to John Finnis», p. 41.

55 Véase Michael Tooley, «Personhood», pp. 123-124.

56 Michael Tooley, «Decisions to Terminate Life and the Concept of Person», pp. 75-76: *«either as the complete ceasing to be of a continuing subject of mental states or as the severing of all relationship between such a continuing subject and the biological organism with which it has been associated»*. Véase p. 65. Según explica en *Abortion and Infanticide*, p. 163: *«there are ways in which human persons can be destroyed without any destruction of the general capacities of any human organism»* [«hay modos en los que las personas humanas pueden quedar destrozadas sin destrucción *alguna* de las capacidades *generales* de cualquier organismo humano»].

57 Robert M. Veatch, «Whole-Brain, Neocortical, and Higher Brain Related Concepts», p. 182: *«when this embodied capacity for consciousness or social interaction is gone irreversibly, then and only then, do I want society to treat me as dead»*.

58 Robert D. Truog y James C. Fackler, «Rethinking Brain Death», p. 1711: *«the irreversible loss of the capacity for consciousness»*. Véase también George J. Agich, «The Concepts of Death and Embodiment».

59 Michael B. Green y Daniel Wikler, «Brain Death and Personal Identity», p. 127: *«The death of persons, unlike that of bodies, regularly consists in their ceasing to exist. [...] We have argued, following other personal identity theorists, that a given person ceases to exist with the destruction of whatever processes there are which normally underlie that person's psychological continuity and connectedness»* [«La muerte de las personas, a diferencia de la de los cuerpos, consiste generalmente en dejar de existir. [...] Hemos argumentado, siguiendo a otros teóricos de la identidad personal, que una persona determinada deja de existir con la destrucción de los procesos, cualesquiera que sean, que normalmente subyacen a la continuidad y conectividad psicológica de esa persona»].

60 Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 424: *«we are not organisms. We die or cease to exist when our brains lose the capacity for consciousness in a way that is in principle irreversible»*. En la página 425 añade: *«I propose to say that when a person ceases to exist by losing the capacity for consciousness, he dies»* [«Propongo decir que cuando una persona deja de existir por la pérdida de la capacidad de tener conciencia, muere»]. Jeff McMahan, «Brain Death, Cortical Death and Persistent Vegetative State», p. 257: *«It seems that what ceases to exist with cortical death is the mind, and that is what we essentially are. One cannot cease to have a mind without ceasing to exist»* [«Parece que lo que deja de existir con la muerte cortical es la *mente*, y eso es lo que esencialmente somos. No se puede dejar de tener una mente sin dejar de existir»].

61 Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 214: *«any intrinsic moral significance»*. Véase p. 212.

62 Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 45: *«an entity with a mental life that is strongly psychologically connected from day to day, which is possible only when self-consciousness is achieved»*. Véase p. 55.

63 *Ibid.*, p. 425: *«it is entirely natural to say that a person dies when he ceases to exist, even if his organism remains alive»*.

64 *Ibid.*, p. 45: *«If one ceases to be a person in this sense, he or she ceases to exist»*. Véase p. 55.

65 Richard M. Zaner, «Introduction», p. 7: *«The permanent loss of personhood is death in the most significant sense, and it is this that should form the core of public policy or legislative statute»*.

66 *Ibid.*, p. 10: *«Death is the death of the person, not the body»*.

67 Edward T. Bartlett y Stuart J. Youngner, «Human Death and Destruction of Neocortex», p. 211: *«the irreversible destruction of the neocortex – i.e., the center of consciousness and cognition – constitutes death»*.

68 Frank Shann, «The Cortically Dead Infant Who Breathes», p. 30: *«the organ that really matters is the cerebral cortex. If the cortex is dead, there is permanent loss of consciousness and there can be no person, no personality, even though the organism may still be alive (with a beating heart, and even breathing movements). If the cortex of the brain is dead, the person is dead. I suggest that it should be legal to use the organs from the body of the dead person for transplantation»*.

69 John Harris, «A Reply to John Finnis», p. 42: *«For example, in persistent vegetative state it is not that the person is absent from the body, it is that, as in death, the body has ceased to be the body of a person. It is a living human body [...] but it is not the living human body of a person»* [«Por ejemplo, en el estado vegetativo persistente no es que la persona esté ausente del cuerpo, es que, como en la muerte, el cuerpo ha dejado de ser el cuerpo de una persona. Es un cuerpo humano vivo [...] pero no es el cuerpo humano vivo de una persona»].

70 John P. Lizza, *Persons, Humanity, and the Definition of Death*, p. 33: *«there is an implied consensus among philosophers in the Western tradition that these entities are not persons»*; *«the philosophical tradition»*. Véase también «Persons and Death», pp. 355-356, y «Conceptual Basis for Brain Death Revisited», p. 58.

71 Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 446: *«when a person lapses into a PVS [persistent vegetative state], he ceases to exist. What remains is a living but unoccupied human organism»*. Véanse pp. 424, 428.

72 Véase *Ibid.*, 43-44, donde se refiere explícitamente a pacientes con Alzheimer.

73 *Ibid.*, p. 55: *«post-person»*.

74 Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 451: *«Since you and I are essentially minds and are not identical with our organisms, an anencephalic infant is a fundamentally different sort of thing from us. It is simply an organism – a permanently unoccupied human organism. Whereas in a normal infant crib there are two distinct things – a human organism and the infant mind or self that will eventually become a person – there is only one individual in the crib of an anencephalic infant. This organism may well be alive, but it will never support the existence of a mind, self, or person»*.

75 Véase Günter Rager, «Données biologiques et réflexions sur la personne».

76 Véase Helga Kuhse y Peter Singer, «Should All Seriously Disabled Infants Live?», p. 241: *«But there is no mental continuity, and in this crucial sense we are not, and never were, infants, foetuses, or embryos. Our lives as persons – as self-aware and purposeful beings with a sense of the past and the future – did not begin until some time after birth, when we ceased to be beings with momentary interest and became "continuing selves"»* [Pero no hay continuidad mental, y en este sentido importantísimo no somos, y nunca fuimos, bebés, fetos, ni embriones. Nuestras vidas como *personas* —como seres autoconscientes y con propósitos, con un sentido del pasado y del futuro— no comenzaron hasta algún tiempo después del nacimiento, cuando dejamos de ser seres con intereses momentáneos y nos convertimos en "yoes continuos"»].

77 Véase Roland Puccetti, «The Life of a Person», p. 170: *«But if so, how vain it seems to extend personhood beyond the loss of a capacity for conscious experience, and equally so to thrust it back in time to a stage of organic life before that capacity existed»* [«Pero si es así [si se entiende la persona como continuidad psicológica, como autoconsciencia], cuán vano parece extender la personeidad más allá de la pérdida de la capacidad para la experiencia consciente, e igualmente hacerla retroceder en el tiempo hasta una etapa de vida orgánica antes de que existiera esa capacidad»].

78 Véase John Harris, «A Reply to John Finnis», p. 41: *«When these are lacking the person has ceased to exist (or has not yet come into being)»* [«Cuando estos [el ejercicio de la capacidad de la inteligencia y la autonomía, en pocas palabras, la capacidad para valorar la existencia] faltan, la persona ha dejado de existir (o todavía no ha llegado a ser)»].

79 Véase Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, pp. 44 y 46.

80 Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 439: *«we begin to exist when our brains develop the capacity to*

generate consciousness and mental activity [...] and we cease to exist when our brains lose that capacity in a way that is in principle irreversible».

81 *Ibid.*, 44: *«we never existed as newborn infants or fetuses»*. Asimismo, según afirma McMahan (p. 45): *«none of us now is psychologically continuous with a newborn infant, and thus that none of us is now numerically the same individual as a newborn infant»* [«ninguno de nosotros conserva continuidad psicológica alguna con el bebé recién nacido, y por tanto ninguno de nosotros es numéricamente el mismo individuo que el bebé recién nacido»].

82 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 258 [*The Foundations of Bioethics*, p. 240: *«Mere human biological life precedes the emergence of the life of persons in the strict sense, and it usually continues for a while after their death»*]. Véase p. 261 [p. 243].

83 Véase Steven Luper, *The Philosophy of Death*, pp. 31 ss., 35.

84 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 270: «Si hacemos de la pérdida permanente de conciencia el punto en que se declara muertos a los seres humanos» [*The Foundations of Bioethics*, p. 250: *«By making permanent loss of consciousness the point at which humans are declared dead»*].

85 Véase Roland Puccetti, «Does Anyone Survive Neocortical Death?», p. 83.

86 Véase *ibid.*, p. 85.

87 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética,* p. 268 [*The Foundations of Bioethics*, p. 248: *«biologically living corpse»*].

88 Karen G. Gervais, *Redefining Death*, p. 176: *«breathing corpse»*. Roland Puccetti, «Does Anyone Survive Neocortical Death?», p. 85 y «The Conquest of Death», p. 252.

89 Edward T. Bartlett y Stuart J. Youngner, «Human Death and Destruction of Neocortex», p. 211: *«the death of a thing»* [«la muerte de una cosa»].

90 Véase Roland Puccetti, «The Conquest of Death», p. 252.

91 Véase Karen G. Gervais, *Redefining Death*, p. 176.

92 Peter Singer, *Rethinking Life and Death*, p. 47: *«the simplest way, of achieving the desirable end of allowing organs to be taken from these infants»*. Véanse pp. 36 ss.

93 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, p. 51 [*Die Zukunft der menschlichen Natur*, p. 63: *«zu einem beseelten Gefäss des Geistes»*].

94 Jean Bethke Elshtain, *Sovereignty*, p. 172: *«sovereign self»*. Véase también Charles Taylor, *Sources of the Self* [hay trad. cast.: *Fuentes del yo*].

95 Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 71: *«in order to develop our powers as independent reasoners, and so to flourish qua members of our species»*. Véanse pp. 76, 81, 83, 105.

96 Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 81: *«independent practical reasoners»*. Véanse pp. 76 y 83.

97 John Finnis, «Misunderstanding the Case against Euthanasia», p. 69: *«He has lost the capacity (ability) to think and feel – but not the humanity, the human life, which until his death goes on shaping, informing, and organising his existence towards the feeling and thinking which are natural to human life (i.e. which human life is radically capable of and oriented towards)»*. Del mismo modo explica en «The Fragile Case for Euthanasia: A Reply to John Harris», p. 50: *«The same organising principle which integrated a human individual and directs his or her development continues to do so until death. So this individual remains the same organic individual even if gravely impaired by immaturity, senility or illness»* [«El mismo principio organizador que integraba a un individuo humano y dirige su desarrollo continúa haciéndolo hasta la muerte. Así pues, este individuo sigue siendo el mismo individuo orgánico a pesar de hallarse gravemente disminuido por inmadurez, senilidad o enfermedad»].

98 John Harris, «Euthanasia and the Value of Life», p. 19: *«Where, however, the person no longer exists, the critical interests of the former person, while still worthy of our respect, must of necessity give way to the significant interests or preferences of actual people»*.

99 Véase Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, pp. 52-53 [*Die Zukunft der*

menschlichen Natur, pp. 63-65]. Habermas acepta el argumento de la persona potencial y su derecho fundamental a la vida. Denomina al embrión humano «vida humana prepersonal» (p. 58) [p. 72: «*vorpersonalem menschlichem Leben*»] o «una segunda persona» (p. 95) [p. 120: «*eine zweite Person*»] en virtud de un acto de «una *anticipatory socialization*» (p. 54) [p. 66], en otras palabras, un acto que anticipa lo que será: una persona. Tal vida humana, no obstante, según Jürgen Habermas, posee una cierta dignidad que identifica, no con la dignidad de una persona, sino con la de cadáveres humanos (pp. 54-55) [p. 67].

100 Tristram H. Engelhardt, «Medicine and the Concept of Person», p. 177: «*utilitarian construct*». Véase *id.*, *Los fundamentos de la bioética*, pp. 166, 171, 288 [*The Foundations of Bioethics*, pp. 147, 150, 271].

101 Tristram H. Engelhardt, «Medicine and the Concept of Person», p. 177: «*The social sense of person is a way of treating certain instances of human life in order to secure the life of persons strictly. [...] A person in this sense is not a person strictly, and hence not an unqualified object of respect. Rather, one treats certain instances of human life as persons for the good of those individuals who are persons strictly*».

102 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 166 [*The Foundations of Bioethics*, p. 147: «*care*»].

103 En el contexto del debate sobre el estatuto del embrión humano, René Frydman concede que merece respeto solo hasta el punto en que haya un «plan paterno» (René Frydman, *Dieu, la Médecine et l'Embryon*, p. 84: «*project parental*»), en relación con «el futuro del que es portador» (p. 83: «*l'avenir dont il est porteur*»). En ausencia de un «deseo paterno» (p. 169: «*désir parental*»; véase p. 84), sería considerado «como una cosa» (p. 169: «*comme une chose*»; véase p. 84). Aunque Frydman habla del embrión, su argumento puede aplicarse a cualquier ser humano en un estado similar, según el criterio de la persona funcional lockeana. Tristram H. Engelhardt presenta una línea argumentativa similar al referirse al recién nacido que puede utilizarse simplemente como un medio, en la medida en que los padres den su consentimiento. El recién nacido es propiedad suya (*Los fundamentos de la bioética*, p. 278 [*The Foundations of Bioethics*, p. 255]), una «prolongación y el fruto de nuestro propio cuerpo» [«*extension of and the fruit of one's own body*»], puesto que los padres «lo produjeron, lo hicieron, es de ellos» [«*produced it, they made it, it is theirs*»]. Su argumento resulta igualmente válido para cualquier ser humano que no fuese persona ni persona social.

104 Véase por ejemplo Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 279 [*The Foundations of Bioethics*, p. 256], e *id.*, «Medicine and the Concept of Person», p. 179. Mary Anne Warren mantiene en *Moral Status*, pp. 199 y 166, que el estatus moral de los seres que siempre han carecido de autoconsciencia —por ejemplo, un niño anencefálico o alguien con una discapacidad mental grave (que ella no menciona)— está ampliamente determinado por las preferencias de la familia inmediata o de aquellos relacionados de algún otro modo con ellos. No obstante, tales preferencias son subjetivamente relativas; es decir, no se trata de una preferencia universal. En cuanto al ser humano en estado vegetativo, su estatus moral depende de las preferencias que tenía como persona, en cuanto a seguir viviendo o no, si es que alguna vez se halló en tal situación (p. 198).

105 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 166: «un sentido social de las personas justificado en función de consideraciones utilitaristas y consecuencialistas» [*The Foundations of Bioethics*, p. 147: «*a social sense of persons justified in terms of various utilitarian and other consequentialist considerations*»]. Véase p. 167 [p. 148].

106 *Ibid.*, p. 171: «Es inquietante que las exigencias más importantes de derechos que se pueden presentar en apoyo de los seres humanos que no son personas en sentido estricto se basen en consideraciones consecuencialistas, cuando no claramente utilitaristas, establecidas por acuerdos particulares formales e informales» [p. 150: «*Still, it is disquieting that the strongest rights claims that can be advanced in favor of humans who are not persons in the strict sense can in general secular terms be at best appreciated in consequentialist, if not indeed on utilitarian, considerations established by particular formal or*

informal agreements»].

107 Véase *ibid.*, pp. 65 ss. [pp. 45 ss.].

108 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 270 [p. 250: «*By making permanent loss of consciousness the point at which humans are declared dead, one would be able to establish a practice that would provide uniformity in general secular moral contexts for the declaration of death for infants, the retarded, adults, and the senile. Particular communities with their own understandings of death might exempt themselves*»]. Véase p. 257 [p. 239].

109 Véase Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 454: «*It should also be permissible for a person needing a transplant to grow an anencephalic infant from his or her own genetic material via cloning technology* [«Tendría que ser permisible también que una persona que necesitase un trasplante tuviese un hijo anencefálico con su propio material genético vía tecnología de la clonación»]. Más adelante (p. 455) explica: «*It seems, rather, that the intrinsic moral status of an anencephalic clone [...] is no different from that of a collection of separately grown organs*» [«Más bien, parece que el estatus moral intrínseco de un clon anencefálico [...] no es diferente al de una colección de órganos desarrollados por separado»].

110 Estos hechos médicos son analizados por varios filósofos: Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, pp. 429 ss.; John P. Lizza, *Persons, Humanity, and the Definition of Death*; David DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*, pp. 142 ss., quienes suscriben la definición de la muerte humana que se refiere a la circulación sanguínea y la respiración (p. 149): «*human death is* the permanent cessation of circulatory-respiratory function» [«la muerte humana es *la cesación permanente de la función cardiorrespiratoria*»].

111 Véase Alan Shewmon, «The Brain and Somatic Integration: Insights into the Standard Biological Rationale for Equating "Brain Death" with Death», pp. 464 ss.

112 Véase *ibid.*, p. 471.

113 Michael Potts, Paul A. Byrne y Richard G. Nilges, «Introduction», pp. 2-3: «*the circulatory, respiratory, and nervous systems (the three most important vital systems of the body) have been destroyed*». Véanse también varios artículos publicados en Calixto Machado y Alan Shewmon (eds.), *Brain Death and Disorders of Consciousness*. Véase también Manuel M. Lavados y Alejandro M. Serani, *Ética clínica;* Alan Shewmon, «"Brainstem Death", "Brain Death" and Death: A Critical Re-Evaluation of the Purported Equivalence»; Josef Seifert, «Is "Brain Death" Actually Death?».

114 David DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*, p. 149: «*human death is* the permanent cessation of circulatory-respiratory function».

115 Jeff McMahan, «Brain Death, Cortical Death and Persistent Vegetative State», p. 255: «*a human organism's functions need not be regulated by the brain in order for it to be alive*».

116 Para más detalles sobre el estado de la cuestión, véase Bernard N. Schumacher, «Mort cérébrale et prélèvement d'organes: enjeux actuels d'une remise en question» *y* «La mort cérébrale: une fiction légale?».

117 Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*, p. 45: «*The only way of choosing is to decide whether or not we attach any value to the preservation of someone irreversibly comatose. Do we value «life» even if unconscious, or do we value life only as a vehicle for consciousness?*». Véase Robert Veatch, «The Impending Collapse of the Whole-Brain Definition of Death», p. 21.

118 Peter Singer, *Rethinking Life and Death*, pp. 206-207: «*benefit*». Véanse pp. 17, 32.

119 James Rachels, *The End of Life*, p. 43: «*the final decision is determined by moral considerations, which argue for fixing the time of death at the point at which consciousness is no longer possible*».

120 James Rachels, *The End of Life*, p. 42: «*at what point is it morally all right to declare him dead?*»; «*at what point is it morally all right to remove his organs?*».

121 John C. Hoffman, «Clarifying the Debate on Death», p. 445: «*What minimal quality of life in a human body possesses sufficient intrinsic value to obligate us to regard it as a living person?*». Aunque Bernard Gert, Charles M. Culver y Danner K. Clouserr (*Bioethics*, p. 296) mantienen, junto con los partidarios de la muerte neocortical, que un organismo humano que ha perdido la autoconsciencia de manera

irreversible, como en el caso del estado vegetativo, no sería ya persona, sin embargo, se niegan a considerar que tal organismo esté muerto. La razón que permitiría a la sociedad dejar de cuidarlo y de ese modo utilizar el organismo como banco de órganos es de tipo ético y, más específicamente, utilitarista. Mantener vivos tales organismos, que ya no son personas, equivaldría a «un extravagante derroche de recursos tanto económicos como humanos» *[«an extravagant waste of both economic and human resources»].*

122 Peter Singer, *Ética práctica*, pp. 25 s. [*Practical Ethics*, p. 21: *«equal weight in our moral deliberations to the like interests of all those affected by our actions»*]. Véanse pp. 118 ss. [pp. 94 ss.].

123 *Ibid.*, p. 118 [p. 94: *«contrary to the preference of any being»*]. Una acción es moralmente condenable cuando «viola» una preferencia (véase p. 118 [p. 95]).

124 *Ibid.* [p. 94: *«The wrong is done, when the preference is thwarted»*].

125 Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 194: *«what is fundamentally wrong about killing, when it is wrong, is that it frustrates the victim's time-relative interest in continuing to live»*. Véase Peter Singer, *Ética práctica*, p. 118: «Matar a una persona que quiere seguir viviendo es, por tanto, injusto» [*Practical Ethics*, p. 94: *«Killing a person who prefers to continue living is therefore wrong»*].

126 Véase Michael Tooley*, Abortion and Infanticide*, pp. 87 ss. y «Why a Liberal View Is Correct», p. 10.

127 Michael Tooley, «Abortion and Infanticide», p. 46: *«to continue to exist as a subject of experiences and other mental states»*.

128 Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 447: *«In order for a being to have interests or rights, it must have the capacity for consciousness»*.

129 Véase Michael Tooley, «Abortion and Infanticide», pp. 44 ss.: *«[T]he reason it is wrong to kill persons is that they are* things that can envisage a future for themselves, and that have desires about those futures states of themselves*, and thus killing such entities makes it impossible for these desires to be satisfied»* [«La razón por la que es incorrecto matar personas es que son *cosas que pueden pensar un futuro para sí mismas y que tienen deseos acerca de esos futuros estados de sí mismas* y, por tanto, matar a tales entidades imposibilita que esos deseos se satisfagan»]; Michael Tooley, «Decisions to Terminate Life and the Concept of Person», p. 90.

130 «Los seres que no se pueden ver a sí mismos como entidades con futuro [es decir, que no son personas] no pueden tener preferencias sobre su propia existencia futura», observa Peter Singer, *Ética práctica*, p. 118 [*Practical Ethics*, p. 95: *«Beings who cannot see themselves as entities with a future cannot have any preferences about their own future existence»*].

131 Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 451: *«Because an anencephalic infant has neither the capacity nor the potential for consciousness, it is not a bearer of interests. Nothing can matter, or be good or bad, for its sake. Nor can it have rights or be an appropriate object of respect. If, therefore, the view for which I have argued is correct, it is difficult to see what objection there could be to taking the organs from a living anencephalic infant for transplantation – apart, of course, from objections based on the interests and rights of the parents»* [«Puesto que un bebé anencefálico no tiene ni la capacidad ni el potencial de conciencia, no es portador de intereses. Nada importa ni es bueno o malo para él. Tampoco puede tener derechos ni ser un objeto apropiado de respeto. Por tanto, si la concepción a favor de la cual he argumentado es correcta, es difícil ver qué objeción podría haber a que se extirpen los órganos de un niño anencefálico vivo para trasplantes; aparte, desde luego, de las objeciones basadas en los intereses y derechos de los padres»]. Véase también Jeff McMahan, «An Alternative to Brain Death», p. 48: *«The organism itself cannot be harmed in the relevant sense; it has no rights, and it is not an appropriate object of respect in the Kantian sense»* [«El organismo [un ser humano vivo privado de autoconsciencia y por tanto no persona] no puede ser perjudicado en un sentido relevante; no tiene derechos, y no es un objeto apropiado de respeto en sentido kantiano»].

132 Véase John Harris, *The Value of Life,* p. 17.

133 Desarrollaré esta tesis con mayor profundidad en la Parte III de este libro.

134 Peter Singer, *Ética práctica*, p. 92 [*Practical Ethics*, p. 73: *«something that happens to self-conscious beings can be contrary to their interests while similar events would not be contrary to the interests of beings who were not self-conscious»*].

135 Peter Singer, *Rethinking Life and Death*, p. 207: *«Without consciousness, continued life cannot benefit them»* [«Sin conciencia, continuar la vida no puede beneficiarlos»]. Peter Singer menciona aquí explícitamente al ser humano en estado vegetativo permanente, el niño anencefálico y el niño cuyo córtex ya no funciona; sin embargo descuida mencionar a los disminuidos mentales graves y a los seres humanos con demencia profunda y sin autoconsciencia.

136 James Rachels, *The End of Life*, p. 26: *«In the absence of a conscious life, it is of no consequence to the subject himself whether he lives or dies»*.

137 *Ibid.*, p. 42: *«we cannot possibly be harming him by removing his heart or kidney or whatever»*.

138 John Harris, *The Value of Life*, p. 19: *«Creatures that cannot value their own existence cannot be wronged [...] for their death deprives them of nothing that they can value»*. Véase también John Harris, *Clones, Genes, and Immortality*, p. 87.

139 Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 448: *«the killing of a human organism in a PVS [Persistent Vegetative State] is not euthanasia: there is no one there to be benefited by being killed. Nor*, a fortiori*, is there anyone there to be harmed»*. Tal ser humano es (p. 446) *«a living but unoccupied human organism»* [«un organismo vivo pero desocupado»]. Véase también p. 451.

140 Véase Edward T. Bartlett y Stuart J. Youngner, «Human Death and Destruction of Neocortex», p. 211: *«We are not concerned with the death of the organism that outlives the person»* [«No nos incumbe la muerte del organismo que sobrevive a la persona»].

141 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 268 [*The Foundations of Bioethics*, p. 248: *«There is no one to suffer from dehydration and starvation or to derive pleasure from hydration and nutrition»*].

142 John Lachs, «The Element of Choice in Criteria of Death», p. 251: *«once the human person is gone, in the faltering body there is no one there»*.

143 Véase Bernard N. Schumacher, «La mort est-elle un mal pour le défunt? Quelques éléments pour alimenter le débat sur l'euthanasie».

144 Desde la perspectiva de «N», que era consciente antes del accidente, o de «P», que es consciente de sí mismo, pero no desde la perspectiva de «N», que no es consciente de sí mismo y puede muy bien ser «feliz» al ser tratado como un recién nacido.

145 Véase Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética* [*The Foundations of Bioethics*]. Véase Bernard N. Schumacher, «El desafío de una definición secular de la persona para la ética» y «La dictature de la conscience».

146 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 45 [*The Foundations of Bioethics*, p. 15: *«Perpetual peace in the absence of repression will likely come, if ever, when we are willing to endure the choices persons make with themselves, [with] their private resources, [with] consenting others, and in their communities however deviant, even when those choices are profoundly wrong»*].

147 Michel Onfray, *Féeries anatomique*, p. 82: *«Dans le champ de ces nouveaux possibles, rien n'est obligatoire et tout facultative. [...] La possibilité d'avorter n'y contraint pas et n'oblige personne, celle de recourir au clonage ou à l'euthanasie non plus. Augmenter les possibilités ne force personne à effectuer un choix qui heurte sa morale»*. Véanse pp. 96 ss. Véase también Gilbert Hottois, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*.

148 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 107: «Las diferencias entre las visiones morales son reales, fundamentan concepciones sustancialmente diferentes de la bioética y tienen su origen en que los participantes en las controversias morales disponen de premisas y de reglas de evidencia diferentes, de tal modo que las controversias no se pueden resolver por medio de argumentos racionales

lógicos, ni mediante la apelación a una autoridad moral reconocida por todos [...]. Solo la moralidad secular general carente de contenido puede salvar este abismo y permitir la colaboración cuando no se alcanza la concurrencia de pareceres moral dotada de contenido» [*The Foundations of Bioethics*, p. 81: *«There are real differences among moral visions. They ground substantially different understandings of bioethics. These differences flow from the availability of different premises and rules of evidence for participants in a moral controversy, so that such disputes cannot be resolved by sound rational argument or by an appeal to a commonly acknowledged moral authority. [...] Only contentless general secular morality can reach across such gulfs and allow collaboration in the absence of content-full moral concurrence»*].

149 Tristram H. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, p. 273 [p. 252: *«Different definitions of death could be established for different communities»*]. *Ibid.*, p. 270: «Si hacemos de la pérdida permanente de conciencia el punto en que se declara muertos a los seres humanos, podríamos introducir una práctica que diese uniformidad a la declaración de muerte de los niños, retrasados, adultos y personas seniles [y, podría añadirse, seres humanos en estado vegetativo irreversible]. Determinadas comunidades que tengan su propia comprensión de la muerte podrían quedar exentas» [p. 250: *«By making permanent loss of consciousness the point at which humans are declared dead, one would be able to establish a practice that would provide uniformity in general secular moral contexts for the declaration of death for infants, the retarded, adults, and the senile [and, one could add, human beings in a so-called irreversible vegetative state]. Particular communities with their own understandings of death might exempt themselves»*]. Véase también Tristram H. Engelhardt, «Redifining Death», pp. 330-331.

150 Véase Robert Veatch, *Death, Dying and the Biological Revolution* (edición revisada 1989), pp. 54 ss. y «The Impending Collapse of the Whole-Brain Definition of Death».

151 Véase David DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*, pp. 156-157.

152 John P. Lizza, *Persons, Humanity, and the Definition of Death*, p. 98: *«Whether anencephalics, individuals in PermVS, and the artificially sustained, whole-brain dead are persons may thus vary according to one's moral theory»*. Mantiene también que lo que sea esencial a la naturaleza de la persona depende de varias creencias metafísicas, éticas o culturales. Véanse pp. 32, 99, 179-180.

153 John Lachs, «The Element of Choice in Criteria of Death», p. 249: *«Since death is paradigmatically a private matter, it follows that its determination should be left open to individual control to the greatest extent possible»*. Véase p. 250.

II

La teoría del conocimiento acerca de la muerte

2. Max Scheler y el conocimiento intuitivo de la mortalidad

1. Introducción

Hay algo paradójico acerca del ser humano. Por una parte, no se contenta con «adoptar simplemente el impulso [de la vida]», para tomar prestada la expresión de Bergson,[1] sino que más bien tiene una conciencia de su mortalidad y del hecho de que *tiene que* morir y *puede* morir, que «sabe que tiene que morir»[2] y que su muerte podría ocurrir en cualquier momento —*mors certa, hora incerta* (segura es la muerte, incierta la hora)—.[3] Pero, por otra parte, para emplear una de las expresiones de Kierkegaard, vive por un engaño, «un falso adulador» (se adula a sí mismo en sus pensamientos, prefiriendo de manera complaciente la seguridad del momento, el aplazamiento y la postergación), y vive en el rechazo, consciente o inconsciente, a hacer frente a la muerte, una confrontación que, según Kierkegaard, procede de un pensar serio.[4]

No quiero demorarme en las razones que hay para esta represión de la muerte, sino que más bien prefiero analizar la manera en que un ser humano llega a la conciencia de su muerte. ¿Cómo llega un ser humano a la certeza de que tiene que morir, y qué argumentos forman la base para la afirmación de que «la muerte es la única certeza»?[5] Heidegger llega al extremo de describir la muerte como el fundamento de toda certeza. La filosofía contemporánea propone varias respuestas: el conocimiento intuitivo, ontológico o innato de la propia muerte; el conocimiento obtenido mediante el razonamiento inductivo, o el contacto interpersonal. En los capítulos siguientes examinaré estas

explicaciones propuestas y también ofreceré un análisis detallado de los argumentos que las sostienen.

Scheler es uno de esos «filósofos de la vida» que rechazaron ciertas corrientes del pensamiento científico que llevaban el mecanicismo y el finalismo al extremo de considerar la muerte como un suceso más o menos catastrófico, externo al individuo y comparable al accidente mecánico, artificial.[6] En la primera sección de su obra póstuma, titulada *Muerte y supervivencia*, escrita entre 1914 y 1919, defiende la noción de *muerte natural* (volveré a este concepto) y de ese modo se distancia también del idealismo alemán, el cual sostiene que la muerte no afecta a un ser humano. Según Scheler, cada ser vivo se caracteriza esencialmente por «el *agotamiento interno* de los agentes que dirigen la vida de la especie».[7] La muerte es un fenómeno «vinculado a la esencia de lo vital»;[8] pertenece «a la forma y a la estructura»[9] de toda vida. La vida es inconcebible sin la muerte. Scheler, junto con Simmel, prepara el camino al pensamiento de Heidegger:[10] la muerte no ocurre como un accidente o una catástrofe, como mantienen Sartre y Levinas, sino más bien como un suceso natural, ya que la vida humana se dirige hacia la muerte. Con el fin de probar su tesis, Scheler no utiliza el método experimental, tan querido por el empirismo clásico, sino que adopta un enfoque innovador, refiriéndose a un conocimiento intuitivo de la mortalidad.

2. La actitud del hombre moderno ante su propia muerte

La reflexión tanatológica de Scheler tiene un origen muy preciso. Su punto de partida no es un comentario de las tesis cartesianas o kantianas, ni un análisis psicológico de la relación cuerpo-alma, sino más bien el hecho empírico de que la creencia en la inmortalidad, en Occidente, se ha debilitado progresivamente. Algunos consideran este declive como el resultado de argumentos teoréticos y especulativos. Otros dicen que la razón ha de hallarse en el progreso científico, que se supone trae aparejada la destrucción de todos los sistemas de creencias religiosas. Oponiéndose a tal interpretación, Scheler sostiene, en primer lugar, que «los fines y métodos de la ciencia moderna» no son neutrales, sino que, en realidad, «han brotado tan solo de supuestos religiosos de otra índole».[11] La inmortalidad no es «demostrable» ni científica ni racionalmente, mediante «pruebas» filosóficas. Scheler piensa que los muchos avances realizados por las

ciencias nunca serán capaces de probar que los datos de la religión son verdaderos o falsos: el progreso científico no llega a mostrar sino «la impotencia de la ciencia frente a la religión».[12] Como la historia ha demostrado en incontables ocasiones, la existencia de una vida personal después de la muerte es objeto de una «intuición inmediata», de «experiencia vital anterior a toda reflexión», de una «concepción natural del mundo».[13] Como Bergson y Blondel, nuestro autor adjudica a la inteligencia intuitiva una cierta preeminencia sobre la inteligencia discursiva.

La razón del declive en la creencia en la vida después de la muerte no ha de hallarse, en opinión de Scheler, en la deconstrucción racional de las pruebas de la inmortalidad. Más bien habría que buscarlas, en «*la relación del hombre moderno* [que el filósofo describe como el "*moderno hombre occidental de Europa*", al cual considera un "tipo"][14] *con la muerte misma*»,[15] esto es, en la manera «en que el hombre moderno intuye y experimenta su propia vida y muerte [...] porque, fundamentalmente, niega en el fondo el núcleo y la esencia de la muerte».[16] Él huye de la certeza intuitiva de su muerte y ha dejado de vivir «en vista de la muerte». La suprime de su conciencia y está contento de considerarla un simple hecho que algún día caerá sobre él.

3. La certeza de la mortalidad basada en la observación y la inducción o en la intuición

Generalmente se piensa que la certeza sobre «mi muerte» se adquiere, en un momento u otro, a partir de la experiencia externa, basándose en la observación de la muerte de otras personas y mediante inducción, es decir que se deduce empíricamente a partir de una serie de casos concretos. Rechazando, «con la mayor energía»,[17] la noción común, Scheler se pone en busca (como hará Heidegger más tarde) de una razón que pudiera permitir a un individuo que nunca hubiese experimentado la muerte de nadie —es decir, la transformación de un ser humano vivo en un cadáver— tener la certeza absoluta de su propia condición mortal. Un ermitaño tendría un presentimiento de su fin si comparase las distintas fases de su vida o reflexionase sobre sus experiencias, tales como el envejecimiento, el sueño y la enfermedad. Extrapolando a partir de esas experiencias, podría concluir que hay una posibilidad de dejar de ser, de no despertar más algún día. Estas

experiencias, no obstante, no conducirían a un conocimiento absolutamente seguro de su mortalidad, sino a lo sumo a la posibilidad de tal final. Ciertamente, Scheler pregunta, con razón (y, como veremos, esta es una pregunta que tendrá un efecto bumerán sobre su propia tesis), cómo el sujeto solitario podría saber que la curva que trazan sus experiencias no continuará más allá de todos los límites, que su vida no se hallaba realmente abierta a infinitas posibilidades, que no sería interminable, «un proceso que va siempre más allá, siempre abierto por naturaleza».[18]

La observación de la muerte de otros y la inducción a partir de estas, así como las memorias del eremita cuando compara las fases de su vida, podrían con el tiempo permitirnos afirmar la (ciertamente grande) «probabilidad» de que un individuo sea mortal, pero no una absoluta certeza acerca de la necesidad de la muerte. Para lograr eso, Scheler propone un último ejemplo: un ser humano solitario que no percibiera los signos externos de su envejecimiento, que no sintiera debilidad ni fatiga y que no padeciera ninguna enfermedad. Scheler sostiene que «en el sentimiento de su vida»,[19] en la experiencia vivida de la estructura de cada fase de su vida, tal hipotético individuo tendría certeza acerca de su mortalidad. En su opinión, la idea de la muerte es uno de «los elementos *constitutivos* no solo de nuestra conciencia, sino de toda conciencia vital».[20] Constituye una «verdad *esencial*»[21] basada en la tesis de que la muerte es una parte esencial de la vida, de su forma y su estructura. La muerte básicamente «se halla ya en *toda* "fase de la vida", por pequeña que sea, y en la *estructura* misma de la experiencia».[22]

Limitando su análisis de la muerte a la perspectiva biológica, Scheler afirma que la vida se manifiesta de dos modos diferentes: por una parte, como «grupo de *fenómenos de forma y movimiento, en la percepción exterior* del hombre»[23] y, por otra parte, como el *proceso* dado de una conciencia particular que se desarrolla en una base corporal. Este proceso posee en cualquier momento dado (instante indivisible) de su curso su propia *forma* y *estructura*, que comparte con todas las cosas vivas. El estudio de esta estructura «desindividualizada» del ser vivo, en opinión de Scheler, nos permite experimentar la muerte que está presente en cada fase de la vida, captar intuitivamente la esencia de la muerte, y de este modo conocer con certeza la mortalidad de la condición humana. La muerte es un «*a priori* para toda experiencia inductiva del contenido variable de cada proceso biológico real».[24] La muerte «encontrada» como conclusión del «estar en camino» consiste en «la

realización más o menos contingente»[25] de la esencia de la muerte, que se halla presente en la vida. El conocimiento de la muerte no debe confundirse con la sensación de proximidad de la muerte ni con el presentimiento de que la vida tiene que terminar, como tampoco con el miedo a la muerte o el deseo de morir. No es una cuestión de las emociones, sino que se aloja en un nivel más profundo.

La estructura del proceso vital en un instante indivisible T (el contenido total de un momento) puede diferenciarse en tres dimensiones cualitativamente distintas, que son correlativas a ese instante: el presente inmediato (pr) + el pasado inmediato (p) + el futuro inmediato (f) de algo. A estas dimensiones se les puede asignar tres extensiones (del proceso vital): percepción (que se relaciona con el presente), memoria (relacionada con el pasado) y expectación (relacionada con el futuro). Estas han de distinguirse de las extensiones *mediadas* (del proceso vital) a través de la instrumentalidad de la razón, la asociación o la reproducción. El contenido total (T) vivido en cada instante indivisible «crece con el desarrollo del hombre». La conciencia del ser viviente percibe intuitivamente, en cualquier momento del proceso vital, no solo estas tres dimensiones inmediatas, sino también y sobre todo la totalidad (T) —y ese es el corazón del argumento de Scheler—. Ahora bien, «con el progreso objetivo del proceso vital, esta extensión total *se reparte de nuevo* en una dirección característica que representa a su vez un dato específico de vivencia. La extensión del contenido en la dimensión del pasado (p) y la posteficacia inmediata, vivida, de este contenido de pretérito *crecen* más y más mientras *decrecen*, también cada vez más, la extensión del contenido, en la dimensión del inmediato futuro (f), y la preeficacia de este contenido. Pero la extensión del presente "se comprime" cada vez más, por así decirlo, entre ambas extensiones. Con el conjunto de la vida dada como vivida en cada momento y su posteficacia, *disminuye*, por tanto, el conjunto de lo que podemos vivir, tal como existe en la expectativa inmediata de la vida».[26] Scheler mantiene que aunque el pasado crezca, las otras dos dimensiones (el presente y el futuro) necesariamente disminuyen, dado que la totalidad (T) es constante. Él asume *a priori* que la existencia de un ser vivo tiene un contenido limitado. Esta experiencia de disminución del futuro y aumento del pasado, según Scheler, equivale a una «vivencia de la dirección de la muerte».[27] La experiencia de la estructura de un instante de vida es la base de la certeza acerca de nuestra condición mortal y de este modo revela la realidad de la *muerte natural*.

4. Cuestiones problemáticas planteadas por la tesis de Scheler sobre un conocimiento intuitivo de la mortalidad

El conocimiento intuitivo de la mortalidad resulta problemático, lo cual da lugar a varias cuestiones que no siempre son tenidas en cuenta por autores que analizan la posición de Scheler.[28] A mí me parece, en primer lugar, que nuestro filósofo intenta dar un salto injustificable desde su análisis del *instante* de una fase vital —que consiste en un contenido total (T) «repartido» en tres dimensiones y limitado por un comienzo y especialmente por un final— a la aplicación de una estructura idéntica a la vida orgánica en su *totalidad*. Tal como yo lo veo, no es legítimo hacer equivalente *a priori* la estructura del instante, tal como se experimenta, con la estructura de la vida biológica como un todo, esto es, sin dar un rodeo, recorriendo la experiencia «óntica» de la muerte de otros. Cuando el sujeto experimenta la forma y la estructura del instante que se percibe inmediatamente, ciertamente llega a un concepto del final del proceso vital, que está implicado en el comienzo de un instante de la fase vital, porque él mismo se encuentra fuera de la estructura en cuestión. Para poder captar, por analogía, el final de la estructura de la existencia humana, el sujeto tendría que situarse «fuera» de la vida y adoptar una perspectiva externa a la vida. En mi opinión, la experiencia de la estructura de un instante no nos permite concluir que la tendencia general de un ser humano hacia *lo que ha de venir*, hacia lo que es posible, realmente tenga un final y que el ser humano sea un «estar-vuelto-hacia-la-muerte». En ausencia de observación (de otros) e inducción —como en el caso del eremita de Scheler—, el hombre quizás tenga razón en pensar que su trayectoria presente hacia lo que todavía ha de llegar, hacia lo que es posible, es un estado aparentemente permanente, que su apertura ontológica al futuro no implica, en sí misma y por sí misma, un final. Nada garantiza que su futuro disminuya en el transcurrir de su proceso viviente. No tiene un conocimiento *a priori* del hecho de que el ámbito de sus posibilidades se esté estrechando, de que el margen de su vida (restante) se halle decreciendo.[29] En última instancia, la posición de Scheler descansa en una presuposición *a priori* que hallamos de nuevo en el «estar-vuelto-hacia-la-muerte» de Heidegger, que analizaré con más calma en el capítulo siguiente. Más concretamente, Scheler piensa que «antes bien, nuestra vida nos es interiormente presente en cada punto temporal como una *totalidad cerrada*, sobre cuyo fondo aparecen todas las vivencias y destinos especiales».[30] Después

de asumir la contingencia y la finitud del ser humano como dadas, Scheler deduce de ellas que toda cosa viviente está constituida de tal modo que la lleva a ser mortal. Para mostrar la plausibilidad de su tesis de un conocimiento intuitivo de la mortalidad, tendría que probar, sin servirse de la observación y la inducción, que el tiempo humano es limitado, es decir, que todo ser temporal tiene un final. Como Heidegger, Scheler ve la muerte en relación a la temporalidad finita, de ahí que piense el tiempo en términos de muerte. ¿No podríamos, como sugiere Levinas, «pensar en el tiempo independientemente de la muerte [y] concebir la muerte en función del tiempo, sin ver en ella el proyecto del tiempo»?[31]

Desde luego, la muerte supone el fin natural del ser vivo, incluyendo al ser humano. Es lo propio de su constitución biológica actual. El ser vivo se ve impulsado irreversiblemente en una dirección que conduce a su fin: su muerte. No obstante, el ser humano tiene una conciencia de su mortalidad, de la inscripción de la muerte *en* su vida, solo mediante un rodeo, experimentando la muerte de otro. Alguien más resulta indispensable, no solo para que yo pueda descubrir mi identidad, sino también para que pueda entender que soy mortal. Aunque esta inducción no me permite alcanzar certeza absoluta acerca de mi mortalidad, sin embargo, contribuye al establecimiento de cierto grado de probabilidad, que da lugar a la indagación tanatológica. Por mi parte, rechazo la posibilidad de que una conciencia que se define como una mónada sin ventanas, cerrada a los otros, pudiera conocer con absoluta certeza que es mortal. El intento de Scheler, como el de Heidegger, por establecer la certidumbre de la mortalidad humana, al mismo tiempo que se pone entre paréntesis su experiencia ontológica es, a mi entender, poco convincente. Los argumentos que propone descansan sobre el presupuesto no demostrado de que la temporalidad está delimitada por un pasado preciso y un futuro igualmente preciso. Así pues, según estos dos autores, una existencia interminable queda excluida *a priori*.

1 Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión,* p. 148 [*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1085: «*adoptant l'élan de la vie*»].

2 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, vol. 4, p. 63 (al comienzo de su tratado sobre el hombre); citado por Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, p. 71 [hay trad. cast.: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*]: «*sache qu'elle doit mourir*».

3 Véase Hans Jonas, «La carga y la bendición de la mortalidad», p. 95 [«Last und Segen der

Sterblichkeit», p. 81]. La muerte es «*the only certainty, and the only thing about which nothing is certain*» [«la única certeza, y lo único sobre lo que nada es seguro»] (Søren Kierkegaard, «At a Graveside», p. 91 [hay trad. cast.: «Junto a una tumba»]); es una «*présence absente*» [«presencia ausente»] (Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, p. 23 [hay trad. cast.: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*]). Vladimir Jankélevitch, *La mort* [hay trad. cast.: *La muerte*] y *Penser la mort?*, p. 30 [hay trad. cast.: *Pensar la muerte*]. Georg Simmel, *Lebensanschauung*, p. 103 [hay trad. cast.: *Intuición de la vida*]. Desde el momento de la concepción, «*un billet m'a été délivré sur lequel une sentence de mort; le lieu, la date, le comment de l'exécution sont en blanc*» [«se me ha entregado una entrada en la que hay inscrita una sentencia de muerte; el lugar, la fecha y cómo será la ejecución están en blanco»] (Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 183 [hay trad. cast.: *De la negación a la invocación*]).

4 Véase Søren Kierkegaard, «At a Graveside», pp. 79 ss. [hay trad. cast.: «Junto a una tumba»].

5 *Ibid*., p. 75.

6 Véase Henri Bergson, *La evolución creadora*, p. 485 [*L'évolution créatrice*, p. 537], así como las obras de Wilhelm Dilthey, Ludwig Klages, Friedrich Nietzsche y Georg Simmel. Para un estudio de escritores sobre tanatología, que son los que proponen la *Lebensphilosophie*, véase Alexander Lohner, *Der Tod im Existentialismus*, pp. 23-95; Karl Albert, *Lebensphilosophie*.

7 Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, p. 48 [*Tod und Fortleben*, p. 35: «innere Erschchöpfung *der die Art Leitenden Lebensagentien*»].

8 *Ibid,* p. 48 [p. 35: «*das an das Wesen des Lebendigen geknüpft ist*»].

9 *Ibid*, p. 27 [p. 22: «*zur Form und zur Struktur*»].

10 Además del hecho de que Martin Heidegger debe mucho a Georg Simmel y Max Scheler —el filósofo de Friburgo muestra el reconocimiento de estos solo en una breve nota a pie de página—, hay similitudes importantes entre su obra y la filosofía de la muerte de Søren Kierkegaard, por ejemplo, en el ensayo de este último, «At a Graveside». Véase Harrison Hall, «Love and Death: Kierkegaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic Human Existence». En sus reflexiones sobre la muerte, Martin Heidegger no reconoce suficientemente los méritos a sus fuentes de inspiración.

11 Max Scheler, *Muerte y supervivencia,* p. 10 [*Tod und Fortleben,* p. 11: «*Tatsächlich sind es aber nur religiösen Voraussetzungen anderer Art [...] aus denen die Ziele und Methoden der modernen Wissenschaft [...] entsprungen sind*»]. La doctrina epistemológica actual señala que los propios hechos científicos se hallan impregnados de valores y que las ciencias no pueden abstraer los valores ni prescindir de ellos. Véase Evandro Agazzi, *Il Bene, il male e la scienza*, pp. 48 s, 138 ss.; Larry Laudan, *Science and Values*.

12 Max Scheler, *Muerte y supervivencia,* p. 11 [*Tod und Fortleben*, p. 12: «*Ohnmacht der Wissenschaft gegen die Religion*»].

13 *Ibid*., p. 14 [p. 13: «*unmittelbare Intuition*»; «*unreflektierter Lebenserfahrung*»; «*natürlichen Weltanschauung*»]. *Ibid*., p. 15: «No es una "creencia" en algo, la aceptación crédula de "lo que no se ve", sino un presunto ver, un sentir y vivir la existencia y actuación de los difuntos, una [...] *presencia* y una actuación de los muertos *intuitivamente* dadas, de modo automático, en medio de la agitación de los problemas reales en que cada día y sus afanes nos colocan» [p. 14: «*Das ist nicht ein "Glauben" an etwas, ein gläubiges Annehmen dessen, "was man nicht sieht", sondern es ist ein vermeintliches Sehen, ein Fühlen und Spüren des Daseins und der Wirksamkeit der Verstorbenen, eine [...] anschauliche Gegenwart und Wirksamkeit der Toten mitten in der Erledigung der realen Aufgaben, die der Tag und die Geschäfte stellen*»]. Scheler se refiere al argumento de que la persona humana posee actividades que son independientes del cuerpo (repitiendo un argumento que puede hallarse, por ejemplo, en Tomás de Aquino, pero sin citarlo) y concluye, a diferencia de la inferencia que Aquino extrajo de ello, que no es suficiente para «demostrar» la inmortalidad del alma. *Muerte y supervivencia*, p. 67: «No sé, por tanto, una palabra de *si* la persona existe efectivamente después de la muerte, ni una palabra de *cómo* exista. [...] Que *no* continúe existiendo, jamás podré saberlo. Que continúe existiendo, jamás podré saberlo. [...] Pero yo *creo* que *continúa existiendo*, porque no tengo motivo alguno para suponer lo contrario, y se cumplen con evidencia, en esta

creencia mía, las condiciones de la esencia de la persona» [p. 47: «*Ich weiß also kein Wort, daß die Person nach dem Tode existiere; kein Wort erst recht, wie sie existiere. [...] Existiert sie nicht fort – ich werde es nie wissen können. Existiert sie fort – ich werde es nie wissen können. [...] Aber ich glaube es, daß sie fortexistiert – da ich keinen Grund habe, das Gegenteil anzunehmen und die Wesensbedingungen für das, was ich glaube, evident erfüllt sind*»]. Scheler se distancia del concepto de una vida personal después de la muerte, que se desarrolló durante el período cristiano-teísta, y abraza una concepción panteísta (*Das Wesen des Todes* y «Zur Unsterblichkeit»).

14 Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, p. 36 [*Tod und Fortleben*, p. 28: «*modernen westeuropäischen Menschen – als Massentypus betrachtet*»].

15 *Ibid*., p. 16 [p. 15: «*das Verhältnis des modernen Menschen zum Tode selbst*»].

16 *Ibid*., pp. 15-16 [p. 15: «*wie gerade der moderne Mensch sein Leben und seinen Tod sich selbst zur Anschauung and zur Erfahrung bringt [...] da er den Kern and das Wesen des Todes im Grunde leugnet*»].

17 Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, p. 17 [p. 16: «*entschieden*»]. Scheler describe el famoso silogismo sobre la muerte como «infantil», *ibid.,* p. 40 [p. 30: «*kindisch*»].

18 *Ibid*., p. 27 [p. 22: «*unser eigenes Leben vor uns sehen wie einen immer weiter und weiter gehenden, seiner Natur nach ungeschlossenen Prozess*»]. Véase *ibid*., pp. 17, 40 [pp. 16, 30].

19 Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, p. 26 [p. 22: «*im Gefühl von seinem Leben*»].

20 *Ibid*., p. 18 [p. 17: «*dass diese Idee zu den* konstitutiven *Elementen nicht nur unseres, ja alles vitalen Bewusstseins selbst gehört*»]. *Ibid*., p. 27: «es una parte *esencial* de la experiencia de toda vida, inclusive de la nuestra, el hallarse dirigida hacia la muerte» [p. 22:«[...] *es gehört zum Wesen der Erfahrung jedes Lebens, und auch unseres eigenen, daß sie die Richtung auf den Tod hat*»]. *Ibid*., p. 33: «Si debemos atribuir a todo ser viviente una forma —y creo, con Jennings, que es necesario hacerlo—, tendremos que atribuirle cierta forma de certeza intuitiva acerca de la muerte» [p. 26: «*Soweit wir allem Lebendigen überhaupt eine Bewußtseinsform zuschreiben müssen – und ich glaube mit Jennings, daß dies notwendig sei –, soweit müssen wir ihm auch irgendeine Art der intuitiven Todesgewißheit zuschreiben*»].

21 *Ibid*., p. 40 [p. 30: «*Wesenswahrheit*»].

22 Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, p. 18 [p. 16: «*sie liegt schon in* jeder *noch so kleinen "Lebensphase" und ihrer Erfahrungs*struktur»].

23 *Ibid*., p. 20 [p. 18: «*als eine Gruppe eigenartiger Form- und Bewegungsphänomene in der äusseren Wahrnehmung von Menschen*»].

24 *Ibid*., p. 21 [p. 18: «*Der Tod ist ein* A priori *für alle beobachtende, induktive Erfahrung von dem wechselnden Gehalt eines jeden realen Lebensprozesses*»].

25 *Ibid.* [p. 18: «*die mehr oder weniger zufällige Realisierung*»].

26 Max Scheler, *Muerte y supervivencia,* pp. 22-23 [pp. 19-20: «*Dieser Gesamtumfang aber ist es, der mit dem objektiven Fortschreiten des Lebensprozesses in einer charakteristischen* Richtung *sich* neu verteilt*, welche Richtung wiederum ein spezifisches Erlebnisdatum darstellt. Der Umfang des Gehalts in der Erstreckung der Vergangenheit V und die erlebte, unmittelbare Nachwirksamkeit dieses Vergangenheitsgehalts wächst und wächst, während zugleich der Umfang des Gehalts in der Erstreckung der unmittelbaren Zukunft Z und die Vorwirksamkeit dieses Gehalts* ABNIMMT *und abnimmt. Der Umfang des Gegenwärtigseins aber zwischen beiden Umfängen wird immer stärker sozusagen "zusammengepresst". Mit der Menge des in jedem Augenblick als gelebt gegebenen Lebens und seiner Nachwirksamkeit* VERMINDERT SICH *also die Menge des Erlebenkönnens, wie es in der unmittelbaren Lebenserwartung vorliegt*»]. Véase *ibid.,* p. 53 [*ibid*., p. 39]. Scheler repite este argumento unos quince años más tarde en «Idealismus-Realismus», p. 309: «*Auch das Erlebnis des Alterns und Sterbens als eines Hingehens auf ein Nicht- und Nichtmehrlebenkönnen ist dem Menschen schon in dem eigenartigen Wechsel der je erlebten Zeitstruktur von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gewiss. Auch wenn wir alle möglichen Erfahrungen, die ein Mensch von Altern und Tod an anderen Menschen oder Lebewesen gewinnen könnte, ausgeschlossen denken; ferner alle Erfahrungen, die der Mensch durch den Ablauf seiner Organgefühle und Zustände machen würde, als da sind steigende Mattigkeit und*

steigendes Unvermögen zu gewissen Verhaltensweisen, so würde einzig der Wechsel seiner erlebten Zeitstruktur selbst ihm die Einsicht geben können, dass er einem "Nichtmehrlebenkönnen" überhaupt, also dem Tode entgegenschreitet» [«Incluso la experiencia de crecer, envejecer y morir como paso hacia un estado en el que uno ya no puede vivir resulta ya evidente para el hombre en las variaciones específicas que ocurren en la estructura del tiempo experimentada de presente, pasado y futuro. Incluso si excluimos todas las experiencias posibles que un hombre pudiera tener del crecimiento, envejecimiento y muerte de otros hombres, unidas a todas las experiencias que él tuviera a través de sus sentimientos orgánicos y sus estados de una creciente debilidad y una progresiva incapacidad para actuar en ciertos sentidos, las variaciones experimentadas en su estructura temporal *es lo único* que podría darle la comprensión intuitiva de que avanza hacia un «no ser-ya-capaz-de-vivir, hacia la muerte»].

27 Max Scheler, *Muerte y supervivencia,* p. 24 [*Tod und Fortleben*, p. 20: «*Erlebnis der Todesrichtung*»].

28 Varios autores parecen aceptar el argumento de Scheler y se contentan con presentar su posición de manera acrítica (Parvis Emad, «Person, Death and World»; Manfred Frings, *Person und Dasein*, pp. 17-23; Alois Hahn, «L'idée de la mort chez Max Scheler»; Alexander Lohner, *Der Tod im Existentialismus*, pp. 105 s.) o incluso sostienen que esta postura puede demostrarse (Elisabeth Ströker, «Der Tod im Denken Schelers», p. 209: «*Begründet erscheint zwar, dass und weshalb ich sterben* WERDE» [«sin embargo, el hecho de que moriré, y por qué, parece probado»]; Xavier Tilliette, «Le moi et la mort», p. 193: «*Ce savoir de la mort est inhérent à la conscience finie – il faut donner raison à Max Scheler*» [«Este conocimiento de la muerte es inherente a la conciencia finita; tenemos que admitir que Max Scheler está en lo cierto»]).

29 Max Scheler está de acuerdo con la siguiente afirmación de Nagel («The Death», pp. 9-10 [hay trad. cast.: «La muerte»]): «*A man's sense of his own experience, on the other hand, does not embody this idea of a natural limit. His existence defines for him an essentially open-ended possible future [...]. [H]e finds himself the subject of a* LIFE*, with an indeterminate and not essentially limited future*» [«El sentido que un hombre tiene de su propia experiencia, por otra parte, no encarna esta idea de un límite natural. Su existencia define un posible futuro esencialmente abierto [...] Se descubre a sí mismo como el sujeto de una *vida*, con un futuro indeterminado y no esencialmente limitado»]; en la medida en que observa, de manera correcta, que si la certeza intuitiva de la muerte se eliminase, «veríamos entonces nuestra propia vida ante nuestros ojos como un proceso que va siempre más allá, siempre abierto por naturaleza» (Max Scheler, *Muerte y supervivencia,* p. 27 [*Tod und Fortleben*, p. 22: «*unser eigenes Leben vor uns sehen wie einen immer weiter und weiter gehenden, seiner Natur nach ungeschlossenen Prozeß*»]).

30 *Ibid*., p. 28 [p. 23: «*Unser Leben ist uns vielmehr innerlich in jedem Zeitpunkt als eine* GESCHLOSSENE TOTALITÄT *gegenwärtig, auf deren Hintergrund alle besonderen Erlebnisse und Schicksale erscheinen*»]. *Ibid*.: «Así también nos aparece toda experiencia vital, que realizamos en nosotros mismo, emergiendo sobre el fondo de una unidad de vida, temporalmente cerrada hacia delante y hacia atrás, unidad actualmente presente, como tal, en toda vivencia» [p. 23: «*So erscheint uns jede Lebenserfahrung, die wir an uns selbst machen, auf dem Hintergrund einer zeitlich nach vorn und hinten geschlossenen Lebenseinheit, die uns als solche in jedem Erlebnis gegenwärtig ist*»]. *Ibid*., p. 24: «El morir de una muerte natural [...] se encuentra de modo esencialmente necesario en toda posible experiencia en la propia vida [...] con entera independencia de la organización de quien la vive y de todo contenido y de toda ulterior articulación de este proceso en fases» [p. 20: «*Das Sterben des natürlichen Todes [...] liegt wesensnotwendig in jeder möglichen Erfahrung vom eigenen Leben [...] ganz unabhängig von der Organisation des Erlebenden und von allem Inhalt und von aller sonstigen Gleiderung dieses Prozesses in Phasen*»].

31 Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 134 [*La mort et le temps*, p. 130: «*décrire le temps indépendamment de la mort [...], penser la mort en fonction du temps, sans voir en elle le projet même du temps*»].

3. Martin Heidegger y el estar-vuelto-hacia-la-muerte

La noción de Heidegger de estar-vuelto-hacia-la-muerte, la posibilidad de la imposibilidad de ser, ha dejado una profunda huella en las reflexiones sobre la muerte en la filosofía occidental contemporánea. Heidegger es una figura decisiva en el movimiento contemporáneo que ha conseguido poner boca arriba, de nuevo, la tanatología filosófica; por una parte, por la metodología consistente en separar radicalmente, en principio, el análisis de la muerte de la pregunta acerca de la posible inmortalidad (que él consigna al ámbito óntico, más allá del alcance de su investigación), y, por otra parte, «interiorizando», por así decirlo, la muerte, dentro de la serie de fenómenos que constituyen la vida. Su originalidad se halla en haber desarrollado la especulación sobre la muerte en el nivel ontológico, que él distingue claramente del enfoque óntico utilizado por sus predecesores, Simmel y Scheler. Heidegger no está interesado en las modalidades del perecer y la defunción; en lugar de eso, emprende una interpretación en la que la muerte, esto es, «el morir propio» *(das eigentliche Sterben)* constituye al *Dasein* (ser-ahí, existencia) en su esencial «poder-ser» *(Sein-können)*. Él deduce su interpretación de su ontología de la temporalidad, que se caracteriza por las categorías de final, posibilidad y futuro.

No examinaré el desarrollo histórico de la tanatología de Heidegger desde sus primeros escritos hasta los últimos seminarios; tampoco analizaré sus fuentes ni las influencias sobre su obra.[1] Me limitaré a su definición de la muerte como la posibilidad de la imposibilidad de ser, como lo desarrolló en *Ser y tiempo*. Para esto, introduciré primero la distinción entre los niveles óntico y ontológico; segundo, mostraré que Heidegger mantiene, junto con Epicuro, que es imposible experimentar «mi propia muerte» en el sentido de «el estado de muerte». En tercer lugar, describiré cómo el filósofo de Friburgo afirma que no se puede conocer con certeza el «morir propio» a través de un

análisis de la muerte de algún otro. En cuarto lugar, examinaré la solución que propone para obtener tal certeza refiriéndome a la noción de estar-vuelto-hacia-la-muerte. Esta noción se basa en su ontología de la temporalidad, que se caracteriza por los conceptos de poder-ser *(Sein-können)*, posibilidad *(Möglichkeit)*, anticiparse-a-sí, y de estar-vuelto-hacia-el-fin. Concluiré con una crítica de la solución propuesta: me preguntaré, entre otras cuestiones, si Heidegger tiene éxito realmente al deducir el estar-vuelto-hacia-la-muerte y la certeza del «morir» existencial, que establece como principios fundamentales del *ego*, a partir exclusivamente de la base de su ontología de la temporalidad, sin recurrir a un análisis óntico provincial (estrecho) de la muerte.

1. La distinción entre óntico y ontológico

El punto de partida de Heidegger para su especulación tanatológica es la distinción fundamental entre las ciencias, elaborada en *Ser y tiempo*, que se basa en el principio de la diferencia ontológica entre el ente *(das Seiende)* y el ser *(das Sein)*. Por una parte, hallamos las *ciencias ónticas*, como la biología y la medicina, la antropología y la historia, la sociología y la teología. Su objeto es el ente particular que se mueve dentro de una región específica y, en cierto sentido, está ya desvelado antes de que la ciencia en cuestión venga a desvelarlo, ya que la ciencia prolonga la actitud precientífica que existe ya respecto a esta entidad. Por otra parte, hallamos una *ciencia ontológica*, la filosofía, la ciencia *par excellence*, que se caracteriza por su universalidad y neutralidad hacia toda visión del mundo. Ella trasciende el «provincialismo» de las ciencias ónticas. No tiene presuposiciones. Su objeto es el ser, que constituye el fundamento de los entes y la condición *a priori* de su posibilidad, sin, no obstante, ser lo mismo que la esencia del ente *(Seindheit)*. El ser no aparece como tal en el mundo, pero determina lo que allí aparece. Dado que es independiente de cualquier «provincia» o «región» *(Region)*, la ciencia ontológica propone sacar a la luz la precomprensión de los conceptos pertenecientes a las ciencias ontológicas. La pregunta por el ser es previa a la pregunta por un ente particular y subyace a ella. «La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad no solo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella

apunta también a determinar las condiciones de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan».[2]

Heidegger establece una frontera infranqueable, impermeable, entre los dos niveles de conocimiento. La ciencia ontológica es el fundamento de la ciencia óntica, siendo completamente distinta y estando totalmente separada de ella.[3] Nuestro autor rompe con la tradición filosófica en *Ser y tiempo* emprendiendo una deconstrucción de la historia de la ontología. Él no busca ya la causa primera de los entes en su origen, porque los entes, según Heidegger, son irrelevantes para la pregunta por el sentido del ser. En lugar de eso, busca exclusivamente la propia causa primera, que constituye la pregunta principal de toda investigación filosófica. Vamos más allá del ente, por así decirlo, para llegar al ser, que es el fundamento del fenómeno del mundo y determina lo que en él aparece. «Ser y estructura de ser están allende todo ente y toda posible determinación óntica de un ente. *Ser es lo* trascendens*, por excelencia*».[4] Esta trascendencia no desemboca en la trascendencia real de un creador, sino en el ser que aparece en el fenómeno del mundo. El ser no es Dios[5] sino que más bien es siempre el ser del ente, careciendo de *Dasein* aparte del ente.

Heidegger limita su análisis excluyendo *a priori*, en nombre de la pureza metodológica (a saber, separando el nivel ontológico y el nivel óntico), una investigación óntica de la muerte, que se concentraría en un ente particular moviéndose en un «ámbito» o «provincia» precisa y se ocuparía, por ejemplo, de los varios modos del «tránsito», formas de morir, modalidades en la experiencia de la muerte, etc. Un estudio óntico presupone una cierta definición de muerte, una previa comprensión de los conceptos de muerte y vida «mayor o menormente aclarados».[6] Heidegger quiere sacar a la luz esta precomprensión que subyace a las ciencias ónticas, en la medida en que tiene que ser esbozada *(vorgezeichnet)* mediante una ontología del *Dasein*. Sin embargo, esta ontología omite toda una serie de cuestiones metafísicas, éticas, antropológicas y políticas sobre la muerte, que constituyen la provincia de las ciencias ontológicas.

2. La imposibilidad de experimentar mi propia muerte

Después de diferenciar entre los niveles óntico y ontológico, Heidegger distingue entre varias comprensiones de la muerte. En el nivel existencial

(ontológico) de su análisis, hallamos el *morir propio*, que es parte del poder-ser del *Dasein* y que está estampado sobre él desde su nacimiento. En el nivel óntico encontramos dos tipos de final que constituyen el objeto de análisis por parte de ciencias «regionales» o particulares: a) *fenecer (das Verenden)*, que es propio del animal, puesto que es incapaz de relacionarse con la muerte como tal, y b) el momentáneo suceso de dejar de vivir o *fallecer (das Ableben)*, que Heidegger describe como un fenómeno «intermedio» entre el «morir propio» y el «fenecer». Este *fallecer*, que equivale a la fase final del *Dasein*, es propio de la existencia humana *(Dasein);* solo el hombre tiene acceso a la muerte en tanto que muerte.[7] El *Dasein* nunca «fenece». Solo puede dejar de vivir, ahora bien, siempre y cuando esté ya muriendo ontológicamente. Ciertamente, solo un estar-vuelto-hacia-la-muerte, capaz de un «morir propio», puede abandonar la vida.

Aunque el filósofo de Friburgo habitualmente utiliza términos distintos para expresar realidades situadas en el nivel óntico y en el nivel ontológico, al hablar sobre la muerte utiliza el mismo término. Esto puede provocar algunos malentendidos.[8] El término «muerte» significa o bien «morir propio» o bien el estado de muerte, que en el vocabulario de Heidegger designa la supresión de toda posibilidad y es algo externo a la vida. La distinción es de una importancia capital. Mientras que el *Dasein* humano no puede ser su propia muerte (entendida como «estado de muerte», que en principio elude cualquier experiencia posible por parte del sujeto), sin embargo, es capaz de ser su «morir propio». El *Dasein* humano no posee su fin en sentido óntico (que se distingue del *estar-vuelto-hacia-el-fin* en sentido ontológico), porque en cuanto «poseyera» ese fin, no sería ya, habiendo perdido su estar-en-el-mundo, su ser-ahí *(Da-sein)*. El paso a ya-no-ser-ahí *(Nicht-mehr-da-sein)* implica la imposibilidad de sentir este ya-no-ser *(Nicht-mehr-sein)*, esto es, de experimentarlo.[9] La muerte, como estado de muerte, no es capaz de ser integrada en la estructura misma del *Dasein*. Este último vive y experimenta solamente la muerte ontológica (el «morir propio»).

Heidegger está de acuerdo, en cierta medida, con la postura epicúrea —volveré a esto con más detalle en la Parte III de esta obra, al discutir la muerte como un mal— de que mientras el *Dasein* humano existe, el estado de muerte no se halla presente a él, y cuando ese estado ha llegado, el *Dasein* humano ya no existe. En su famosa *Carta a Meneceo*, Epicuro no se refiere al fallecer ni al estado de una persona moribunda, lo cual ocurre durante el proceso del vivir y

por tanto puede ser objeto de sensaciones y experiencias. Aunque admite que la muerte puede ser percibida por el superviviente como un mal, o como un descanso o una liberación, el filósofo griego centra su atención exclusivamente en el estado de muerte en el que quien se marcha «se encuentra» y que él define como el estado de ya-no-ser, es decir, como la destrucción total e irreversible del individuo humano. Este estado se halla fuera del sujeto. Está más allá de toda experiencia, tanto para el superviviente como para la persona muerta.[10] Así pues, el filósofo de Friburgo no está, como algunos han creído,[11] dando la vuelta a la tesis epicúrea al afirmar que mientras somos, la muerte es, y que cuando ya no somos, la muerte tampoco existe. En realidad, Epicuro no se habría opuesto a tal afirmación, si entendemos la muerte como el «morir propio» de Heidegger, que es distinto del estado de muerte. Epicuro y Heidegger postulan que la muerte, entendida como el estado de muerte, es algo externo al sujeto. Ciertamente, el estado de muerte puede compararse a un *rendez-vous* que el *Dasein* humano siempre se pierde. Este *Dasein* humano —volveré a ello con más detalle al analizar una posible fenomenología de la muerte— se caracteriza por una «imposible simultaneidad»,[12] por el juego del «escondite»,[13] por una falta de contacto con el estado de muerte. La presencia de uno significa la ausencia del otro, y viceversa. Wittgenstein señala que «la muerte no es un evento en la vida. De la muerte no tenemos vivencia alguna».[14] Lo mismo vale, por analogía, para el estado de preconcepción, que se encuentra más allá de mi experiencia como ser vivo. Me percibo a mí mismo solo en cuanto ya estoy concebido o todavía estoy vivo. Además, durante mi período de vida, mi estado de muerte permanecerá siempre en el futuro.[15] El verbo «estar muerto» —en el sentido de una realización concreta que significa la desaparición completa del sujeto— se conjuga siempre, en primera persona, solo en tiempo futuro; el verbo «morir», solo en tiempo futuro y presente.[16] La conjugación en tiempo pasado solo tiene sentido si hay una vida *post mortem* que, además, implica la continuidad de la identidad del sujeto. Por analogía con el estado de muerte, la concepción de un ser humano (particular) está siempre en el pasado, y el verbo no puede conjugarse en primera persona en tiempo futuro.

La proposición epicúrea que afirma que el estado de muerte elude la experiencia por parte de la persona muerta implica otra proposición que Heidegger presupone que está probada: la muerte significa la desaparición total e irreversible del sujeto, el retorno del *Dasein* humano a la nada. Es la posible

imposibilidad de su existencia,[17] esto es, la eterna imposibilidad de tener cualquier plan o de realizar cualquier cosa. La existencia del *Dasein* humano, que es un accidente entre dos abismos de nada, a saber, la *preconcepción* y la muerte, se concibe en relación con la nada, y como objeto de la disposición emocional, que es la angustia fundamental *(Urangst)*. Se llegaría (al menos teoréticamente, como veremos) a una experiencia de «mi propia muerte» si hubiera una vida personal después de la muerte y si la identidad del sujeto no fuese alterada por el «tránsito» final al estado de muerte. Lo mismo sería cierto si el fallecido (que estaría vivo) comunicase a los «supervivientes» qué diferencia hay al estar muerto. Heidegger rechaza tales análisis relacionados con la condición *post mortem* del *Dasein* humano, limitando estrictamente su análisis ontológico a la región mundana de «este lado». El punto de partida de su método analítico es el «aquí», aunque alguien podría, con el tiempo, tratar el «más allá» *post mortem* en las especulaciones ónticas.[18] Pero este «con el tiempo» nunca tomará forma. La afirmación de Heidegger de que el análisis del *Dasein* humano mortal solo puede tener en cuenta el «aquí» (es decir, este mundo) como su punto de partida, presupone una elección: la decisión de pensar la muerte en el marco de una ontología que implica la radical finitud de la temporalidad. Propone como un principio absolutamente primero la finitud original que define al *Dasein* humano, ese estar-vuelto-hacia-la-muerte que tiene su fin ontológicamente incluido en la estructura misma de su *Dasein* (existencia).

3. La muerte de otro como posible objeto del conocimiento tanatológico

Habiendo concluido que un análisis fenomenológico, existencial, del estado de muerte es imposible para una persona fallecida, Heidegger pregunta si no sería concebible llegar a tal análisis mediante la experiencia de la muerte de otro. El superviviente percibe varias cosas: primero, el fenómeno del proceso óntico o el suceso del morir, y también del abandonar la vida (fallecimiento); en segundo lugar, el fenómeno externo del cadáver, que momentáneamente preserva la apariencia humana, esto es, su presencia en forma de una representación corporal de la persona que, justo un instante antes, estaba viva; finalmente, las consecuencias que tal muerte tiene sobre él y sobre la comunidad humana. El

cadáver humano, como Heidegger explica de manera correcta, no es una simple cosa material, sino más bien se halla en un estado que él llama *«Nur-noch-Vorhandensein»*, o «mero-estar-ahí»[19] El difunto no es abandonado, sino que es objeto de cuidados por parte de los supervivientes, que lo acompañan en los rituales funerarios y de este modo presentan sus respetos.

Estas diferentes experiencias de la muerte de otro no nos permiten, en la concepción de Heidegger, captar el estado de muerte en que el difunto «se encuentra», ni la naturaleza de la transformación que ha «padecido» en su muerte. El superviviente-espectador no puede vivirla desde dentro, es decir, adoptando el punto de vista de la persona fallecida. Él permanece siempre fuera de la muerte o fallecimiento del otro. A lo sumo puede estar presente en ella. «Semejante coestar con el muerto justamente *no* experimenta el verdadero haber-llegado-a-fin del difunto. Es cierto que la muerte se nos revela como pérdida, pero más bien como una pérdida que experimentan los que quedan. Sin embargo, al sufrir esta pérdida, no se hace accesible en cuanto tal la pérdida-del-ser que "sufre" el que muere. No experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente "asistimos" a él».[20] El verbo «sufrir» en el pasaje anterior está puesto deliberadamente entre comillas, porque una persona muerta no puede, estrictamente hablando, sufrir su muerte —ni siquiera de una manera totalmente pasiva— dado el hecho de que todavía está viva; el fallecido no puede padecerla en tiempo presente tampoco, porque ya no es. El moribundo y el espectador son capaces de padecer solo los signos, los fenómenos que anuncian el estado de muerte, o más tarde, para el superviviente, las consecuencias de la pérdida del amado o incluso de un desconocido. El hecho de que el superviviente «sufra» tal pérdida no implica que le sea posible experimentar la total pérdida-de-ser, la radical «no-posibilidad» que el finado ha «sufrido».

Aunque Heidegger enfatiza, con acierto, en su análisis de la muerte de otro, que la pérdida experimentada por los supervivientes consiste en una pérdida de ciertas posibilidades de ser con la persona muerta, no menciona ni la pérdida «existencial» sufrida por el superviviente que sigue al fallecimiento de un ser querido, ni el valor del duelo. Esta pérdida puede hacer que el superviviente ponga en cuestión su visión del mundo, provocando una «conmoción existencial»,[21] tal como la experimentó, por ejemplo, el joven Agustín. Permite percibir la muerte como una «ausencia presente», una «trágica infidelidad»,[22] una desaparición definitiva del diálogo auténtico, un adiós.[23] Afecta

profundamente al superviviente, quien experimenta una cierta «pérdida-de-ser» en su identidad, en la medida en que constituía un «nosotros» con el fallecido, mediante lazos de amor y amistad.[24] Un acto de amor y amistad que une a dos personas revela al superviviente que la muerte es esencialmente una pérdida de ser y de vida terrenal. Esta experiencia del superviviente respecto al finado, que ha abandonado definitivamente el mundo, que se ha marchado sin dejar una dirección de destino, le permite deducir, por analogía, que llegará un día en el que él, a su vez, abandonará la vida. Al excluir la muerte de un ser querido de su especulación tanatológica, Heidegger considera la muerte, primordialmente (tal como ya hemos apuntado antes), bajo el aspecto impersonal que corresponde a su carácter cotidiano: «uno morirá», entendido como «ellos», tendrán que morir algún día.[25] Este «ellos» no se personifica, sino que se percibe invariablemente como siendo algún otro. Siempre es otro el que muere, nunca yo. De ahí que el «yo» parezca eludir la muerte, como si de algún modo fuese «inmortal». Esta actitud hacia la muerte, que Heidegger denomina «impropia», vuelve al superviviente insensible a su propia muerte. Esta actitud ha sido descrita tanto por Tolstói como por Scheler y recogida de nuevo en la teoría de la represión de la muerte: se trata de una actitud que no permite que el superviviente descubra, por analogía, con certeza, el hecho de que él «propiamente morirá». Heidegger concluye de esto que esa muerte del otro no conduce a descubrir y comprender la muerte como «el poder-ser más propio», un conocimiento que permitiría, entre otras cosas, alcanzar el estado de libertad y de totalidad de ser.

Además, Heidegger deja sin plantear la pregunta de si el moribundo es capaz, hasta cierto punto,[26] de experimentar su propio morir óntico, su «fallecer». No se niega que él sea, *per se*, capaz de ello, igual que el superviviente que se refiere a los fenómenos externos del morir óntico y su empatía (en el caso de la compasión y el amor). Sin embargo, la experiencia del superviviente no es total, porque para que fuese total tendría que ser capaz de experimentar el morir desde la perspectiva de la persona, dicho de otro modo, adoptar el punto de vista de otro. No obstante, un ser humano, a causa de su estructura ontológica, no puede adoptar completamente el punto de vista de otro, ni una perspectiva desde «ningún lugar».[27]

Ahora bien, Heidegger sostiene —en mi opinión correctamente— que el morir óntico (el fallecer) y el morir ontológico («el morir propio») son esencialmente míos, es decir que nadie me libera de la carga de mi muerte.

Desde luego, es concebible dar la propia vida por otro, morir en su lugar para que él pueda seguir viviendo, por ejemplo, pero es imposible morir la muerte de otro, esto es, su muerte. «La muerte, en la medida en que ella "es", es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del Dasein».[28] En el curso basado en sus *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, especifica que «en alguna manera solo al morir puedo decir en términos absolutos "yo soy"»,[29] o que «la muerte [es] un rasgo constitutivo del *Dasein*».[30] «Mi muerte» en este contexto no significa, como veremos, una apropiación de la muerte como un estado o una posible experiencia subjetiva de mi muerte,[31] sino más bien un tipo de relación particular, la relación más propia del *Dasein* humano con la muerte. Hallamos aquí de nuevo la noción de ser-cada-vez-mío *(Jemeinigkeit)* que se desarrolla en el noveno parágrafo de *Ser y tiempo*. Heidegger se refiere a la categoría de no-reemplazabilidad *(Unvertretbarkeit)* aplicada a la muerte —al morir— que llega e interrumpe el *convivir (Miteinandersein)*.[32] La muerte consiste en una posibilidad no-relacional: ontológicamente hablando, siempre muero solo, incluso si ónticamente tengo compañía, cuando «emprendo» este salto hacia el no-retorno. El «ser-cada-vez-mío» de la muerte y su «no-transferibilidad» constituyen la característica esencial de la subjetividad.

4. El estar-vuelto-hacia-la-muerte

A pesar de la imposibilidad de experimentar la muerte de manera vicaria, Heidegger no abandona su objetivo de captar la muerte como tal. Su problema fundamental consiste en apresar la totalidad del *Dasein* reconciliándolo con su constante incompletitud: a) en cuanto el *Dasein* no tiene ya nada pendiente *(nichts mehr aussteht)* ya no es, y b) mientras es, es fundamentalmente abierto e incompleto, sin haber alcanzado nunca su totalidad o siendo incapaz de experimentarla. Para resolver este problema de la radical no-coexistencia de la incompletitud y la totalidad, el filósofo de Friburgo menciona, desde un punto de vista ontológico, las nociones de *aún-no-ser* y de *fin*.

Heidegger se pregunta si un análisis ontológico del *Dasein* y la temporalidad nos permite llegar a una fenomenología de la muerte. Esta muerte ontológica, que también denomina «el morir propio», se entiende sobre la base de la

«condición de arrojado» *(Geworfenheit)*, la estructura ontológica «proyectiva» del propio *Dasein*. Ontológicamente hablando, el *Dasein* no es estar-ahí *(Vorhandenheit)* ni algo «dado», sino que más bien *ek-siste* en la medida en que se halla en relación con su posibilidad y permanece fuera del *Vorhandenheit*. Heidegger establece la categoría de posibilidad como un elemento constitutivo del *Dasein*, lo cual significa que el *Dasein* es «primariamente un ser-posible»,[33] abierto a una multiplicidad infinita de posibilidades de existencia. En la medida en que es, hay siempre algo inminente, algo que puede ser y será. Mientras exista, se comporta hacia su fin como poder-ser, que expresa su carácter anticipatorio. Tiende hacia sus posibilidades, hacia su disposición-a-ser, su propio poder-ser. Este carácter de «arrojado» del *Dasein* indica su tender hacia el futuro: es «posible en cuanto [...] es *venidero*».[34] En cuanto «se encuentra» en una situación en la que el futuro falta radicalmente,[35] deja de ser. Futuro no significa un «ahora» que todavía no existe y que solo se actualizará después de una espera más o menos larga, sino que más bien significa «la venida en la que el *Dasein* viene hacia sí mismo en su más propio poder-ser».[36]

Heidegger mantiene que el futuro presiona sobre el presente y el pasado, esto es, que la temporalidad se realiza originalmente desde el futuro, lugar de la posible actualización de posibilidades. Su concepción contrasta notablemente con las concepciones «vulgares» del tiempo, tanto la teoría de la retención y la protención de Husserl, como la de Agustín, para quien el presente es primordial: el presente del pasado (la memoria), el presente del presente (la visión), y el presente del futuro (la expectación).[37] En Heidegger, al contrario, el primer significado de la existencialidad está en el futuro, del que todos los *existentialia* derivan su origen. «Pero, estar vuelto hacia el poder-ser más propio significa ontológicamente que en su ser el Dasein ya se ha *anticipado* siempre a sí mismo. El Dasein ya siempre está "más allá de sí", pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es».[38] Puesto que es fundamentalmente proyección hacia su propio poder-ser, que se estira hacia el futuro como un por-venir *(Zu-kunft)*, el *Dasein* es ante todo un anticiparse-a-sí *(Sich-vorweg-sein)*.[39] Se caracteriza por una «permanente inconclusión»,[40] indicando el hecho de que su poder-ser todavía no se ha «actualizado».

El extremo de lo que está todavía por llegar, de lo que el *Dasein* puede ser, corresponde a su fin. Para esclarecer su propuesta, Heidegger distingue dos modos de entender el fin. Aplicado al *Dasein*, por una parte, significa el hecho

de llegar realmente al fin, un haber-llegado-a-fin *(Zu-Ende-sein)*, un acabamiento o el término de un desarrollo que actualiza potencialidades. A partir de tal concepto de fin, relacionado con la categoría de posibilidad (óntica), se podría concluir que la muerte constituye la *plenitud* del *Dasein*. No obstante, esta afirmación no tendría en cuenta la realidad cotidiana. Ciertamente, la muerte muy a menudo toma al ser humano por sorpresa y le quita posibles futuros, proyectos prometedores. El fin del *Dasein*, por tanto, no necesariamente coincide con su plenitud. Por eso, por otra parte, el fin significa también el hecho de estar en relación con el término: un estar-vuelto-hacia-el-fin *(Sein-zum-Ende)*. El *no-todavía* del fin no indica la anticipación de una plenitud futura, ni de algo que será realizado en el futuro. El *no-ser-todavía* no es algo externo al ser, sino que pertenece ya formalmente al presente, en la medida en que forma un *«constitutivum»* de todo *Dasein,* que «ya es siempre [...] su *no-todavía*».[41] Si el poder-ser constituye la esencia del *Dasein*, mientras exista, «pudiendo ser, tendrá siempre que *no ser todavía* algo».[42] Mientras exista, es ya su no-todavía, que es «su muerte» en el sentido en que es un estar-vuelto-hacia-el-fin y no un haber-llegado-a-fin.[43]

Esta tensión es propia del *Dasein*, y la muerte se introduce en esta tensión hacia su fin (que no necesariamente coincide con su plenitud). El fin propio del *Dasein* no es externo a él y no le sucede en un futuro distante, sino que más bien es intrínseco a su ser. El *Dasein* «es ya su fin», a saber, «su muerte». Está orientado hacia la realización de su completitud, que no alcanza en el momento en que está muerto, cuando abandona la vida, sino más bien en un movimiento de relación hacia la posibilidad extrema de la muerte, de «alcanzar el fin». El poder-ser más propio del *Dasein*, que consiste en su muerte, es irrebasable: esto es, «el *Dasein* existe como un arrojado estar *vuelto hacia* su fin».[44] El «morir propio» indica una relación del *Dasein* con su inevitable fin, que lo empapa desde el momento de su proyección en la mundanidad. Heidegger lo resume citando *Der Ackermann aus Böhmen:* «Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir».[45] En esto coincide con Séneca, Agustín y Simmel, entre otros. El último de ellos sostiene que el *Dasein* muere en cada instante de su existencia, lo que equivale a decir que el morir (que no distingue claramente de la muerte) consiste en «un momento formal de nuestra vida».[46] No obstante, la afirmación de Heidegger se separa de esta posición, así como de la posición de la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida, vitalismo).[47] La muerte pertenece en un sentido peculiar al *Dasein*, dado que le es

ontológicamente inmanente mediante la relación de una constante posibilidad. «La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más *[Nicht-mehr-dasein-können].* Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro *Dasein*. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir *[Daseinsunmöglichkeit]*. La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una inminencia *sobresaliente*».[48]

Heidegger basa el solipsismo existencial, el principio de singularización del *Dasein* en el *sum moribundum*, el «estoy muriendo», o el *moribundus*, «aquel destinado a morir» (como diferente del morir óntico), que da al *sum* su significado.[49] Nuestro filósofo se las arregla aquí para invertir el *cogito ergo sum* cartesiano.[50] El «morir propio» es objeto de una certeza absoluta, ofreciendo un fundamento para las demás certezas. El *Dasein* es «su muerte» por el hecho mismo de ser un *Dasein;* en otras palabras, el «morir propio» nos permite afirmar el *ergo sum*. La posibilidad de la imposibilidad de ser constituye la estructura propia y constitutiva del *Dasein*, el fundamento de su ser. De este modo, el «morir propio» precede al *sum* y le da significado. La ipseidad del *Dasein* consiste en «morir propiamente», en «mi muerte»; el morir ontológico es un elemento constitutivo, un fundamento del *Dasein*. El ser del *Dasein* es el ser-posible respecto a lo extremadamente posible que es la muerte. No puede ser más que un estar-vuelto-hacia-la-muerte.

La certeza absoluta del «morir propio», a la que Heidegger llega independientemente de las experiencias ónticas y que basa en su ontología de la temporalidad (con sus categorías características de posibilidad, futuro, y fin) está acompañada por una incertidumbre respecto al momento de la defunción, algo que elude toda determinación. De ahí que la muerte sea lo más seguro (el morir ontológico), mientras que permanece indeterminada (la defunción). Esta incierta certeza retoma la antigua idea, antes mencionada, de la *mors certa, hora incerta*. Puede resumirse en la frase: «*La muerte, como fin del Dasein, es la*

posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein. La *muerte*, como fin del *Dasein*, *es* en el estar vuelto de este *hacia* su fin».[51]

Heidegger se refiere a la noción de «posibilidad» para definir el «morir propio»: esto último es una «posibilidad eminente del *Dasein*»,[52] una «posibilidad de ser»,[53] «la posibilidad de la radical imposibilidad de existir»,[54] «la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*».[55] Este término «posibilidad», que algunos filósofos han descrito como «completamente superfluo», «redundante», «un uso de la palabra "posibilidad" [...] fantásticamente confuso»,[56] no debería entenderse desde la perspectiva óntica ni desde la lógica (como no contradictorio) ni la metafísica (como diferente de la necesidad o de la realidad que se entiende como previa a la posibilidad). La posibilidad en cuestión es aquí ontológica. Este tipo de posibilidad no puede actualizarse; no se realiza, a diferencia de la posibilidad óntica (la defunción). La posibilidad ontológica forma «la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*»;[57] expresa el hecho de que el *Dasein* está orientado hacia la realización de su totalidad, que alcanza no en el momento en que está muerto —cuando abandona la vida— sino más bien en un movimiento relacional hacia la posibilidad extrema de la muerte. El propio poder-ser del *Dasein*, que consiste en la muerte, no ha de ser rebasado; en otras palabras, «el *Dasein* existe como un arrojado estar *vuelto hacia* su fin».[58] Ontológicamente hablando, el verbo «terminar» no significa un *haber-llegado-a-fin*, sino más bien un *estar-vuelto-hacia-el-fin*. De este modo la expresión «morir propio» denota, para el *Dasein*, una manera de ser con relación a su fin cierto con el que se haya dotado desde el momento en que es arrojado a la existencia. El fin intrínseco del anticiparse-a-sí, que se deduce de su propia finitud, es la muerte, esa radical imposibilidad que niega todas las posibilidades. La «capacidad»/«potencialidad» del *Dasein* significa «esa *manera de ser* en la que el *Dasein está vuelto hacia* su muerte»,[59] vuelto hacia el estado de muerte que constituye su fin. «La muerte, como posibilidad, no le presenta al *Dasein* ninguna "cosa por realizar", ni nada que él mismo pudiera *ser* en cuanto real. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir».[60] La muerte sigue siendo una posibilidad en la medida en que el *Dasein* es esencialmente un estar-vuelto-hacia-la-muerte, y una posibilidad posible debido a la indeterminación que caracteriza el momento de la defunción, cuya llegada es factual.

Según Heidegger, actitudes como la *expectación* o el *dar vueltas* sobre la idea de la muerte, en cierto sentido privan a la muerte de la categoría de posibilidad, en la medida en que actualizan a su propio modo la posibilidad de la defunción. La meditación sobre el momento y la manera en que se producirá el morir óntico tiene como resultado un debilitamiento de la muerte mediante la voluntad calculadora de tenerla a la propia disposición. La expectación anticipa la realización de lo posible y no considera ya lo posible como posible.[61] Solo la actitud de *adelantarse (Vorlaufen)* a la posibilidad de la muerte (una vez más, de acuerdo con nuestro filósofo) deja la posibilidad intacta en cuanto posibilidad. Solo esta actitud nos permite comprender la muerte como una posibilidad existencial del *Dasein*, en otras palabras, como el estar-vuelto-hacia-el-fin de la existencia. Gracias a este «adelantarse», que no cosifica una realización concreta de la muerte, se hace posible experimentar angustia tomando sobre uno mismo la angustia de la nada,[62] a diferencia de la vida inauténtica que rechaza la expresión de la angustia y esquiva la muerte, que por eso mismo resulta desubjetivizada; y lo que es más importante, el «adelantarse» permite captar como pura posibilidad la posibilidad extrema y auténtica del ser del *Dasein,* que consiste en la imposibilidad de la existencia, el retorno a la nada, aunque el momento de la posibilidad (óntica) de la imposibilidad esté indeterminado. Este «adelantarse» ofrece la certidumbre de tener que morir y revela al *Dasein* la «realidad» del estar-vuelto-hacia-la-muerte. La proyección hacia delante de la posibilidad extrema no se realiza en el marco de una temporalidad marcada por la tensión entre el presente y el futuro: no se sitúa al término del camino del *Dasein*. No es una cuestión de trasposición intelectual, mediante la imaginación, hacia un futuro del momento del fallecimiento, como sucede en el caso del pensamiento, la expectación o el suicidio.[63] El adelantarse es un movimiento del *Dasein* hacia su posibilidad más peculiar. Logra una proximidad a la muerte fuera del tiempo, permitiendo de esa manera que la posibilidad mantenga su carácter de posibilidad. El «adelantarse» del estar-vuelto-hacia-la-muerte hace posible aceptar la muerte como posibilidad. De este modo, el *Dasein* logra su autenticidad y su libertad.

El *Dasein* recibe una llamada urgente para liberarse de su estar perdido en un «se» impersonal, para hallar su poder-ser más peculiar y aceptar su ser más peculiar, dicho de otro modo, elegir él mismo: esta llamada se exterioriza mediante la indeterminada y extraña voz de la conciencia («“algo” llama»),[64] que ahoga todas las voces cotidianas. El *Dasein* vive propiamente al responder a

esta llamada y separarse del ámbito del «se dice» —una verdadera no elección de uno mismo— para comprenderse y así redescubrirse cara a cara consigo mismo en una actitud de silencio y verdad.

5. Crítica

El intento de Heidegger por establecer la certidumbre del «morir propio», que constituye el fundamento del *ego*, exclusivamente sobre su análisis ontológico y su comprensión de la temporalidad, es decir, sin dar un rodeo a través de la experiencia óntica de la muerte de otro, resulta, en mi opinión, poco convincente. Solo un rodeo a través de la experiencia de la muerte de otro y, más especialmente, la muerte de un ser querido —que implica duelo, lucha interna *(Zerrissenheit)* e incluso una cierta pérdida de identidad (en la medida en que el *ego* es «parte» de un *nosotros*)— me revela el fin del anticiparse-a-sí, mi «morir propio», y mi peculiar condición de mortalidad. En mi opinión, el hecho de que el *Dasein* esté constituido como un ser que esencialmente es un anticiparse-a-sí no implica lógicamente que sea un estar-vuelto-hacia-el-fin, un ser-mortal: tan solo lo hace un ser radicalmente abierto al indeterminado futuro de posibilidades. Su futuro le resulta incierto. No sabe cómo será ni en qué se convertirá. Desde el punto de vista ontológico, nada nos permite concluir que la tendencia del *Dasein* hacia el futuro implica un fin. Un fin no se halla ontológicamente incluido en el no-ser-todavía, ni en el anticiparse-a-sí. Dicho de otro modo, no podemos conocer la condición del estar-vuelto-hacia-la-muerte relacionándolo con el ser exclusivamente como algo posible que se estira hacia el futuro. No digo que un análisis ontológico demostraría que el *Dasein* se caracteriza por una tendencia hacia y una apertura a lo infinito, es decir que sería un ser constantemente en posibilidad al que, *a priori*, ninguna posibilidad podría poner fin. Aunque se puede suponer esto, la experiencia óntica demostraría lo contrario. Me contento con afirmar la imposibilidad de deducir el estar-vuelto-hacia-el-fin exclusivamente a partir de un análisis ontológico del anticiparse-a-sí, y sostengo que este estar-vuelto-hacia-el-fin es concebible solo comenzando a partir de la experiencia de la finitud del *Dasein*, esto es, a partir de la experiencia de la muerte de otro. La apertura fundamental del anticiparse-a-sí no implica su fin. Su futuro no se halla necesariamente limitado de un modo esencial.[65]

La noción que tiene Heidegger del estar-vuelto-hacia-la-muerte se basa en una decisión *a priori* consistente en pensar la muerte en términos de una ontología de una temporalidad radicalmente finita y en tomar el *aquí* como punto de partida del análisis. Podría contrastarse tal ontología con la posibilidad ontológica de una inmortalidad transtemporal del *Dasein;* en ese caso el *Dasein* tendría una existencia interminable dentro de la temporalidad y experimentaría una apertura a infinitas posibilidades en la que ontológicamente no habría ningún final inscrito. Tal existencia, personificada por el personaje de Emilia Makropulos[66] en la obra de Karel Čapek o en los inmortales de los *Viajes de Gulliver* en la obra de Jonathan Swift,[67] sería absurda e inconcebible en la línea del pensar de Heidegger. Tal ontología, que es muy distinta de la propuesta por el filósofo de Friburgo, se caracteriza por una estructura temporal que se despliega hacia el futuro, y también mediante un proceso abierto de no completitud, de continua gestación, de posibilidades infinitas en las que el futuro no está determinado.

El *Dasein* humano se entiende como una «posibilidad anticipada». Eso que todavía no es, no se halla realmente presente. Esta ontología de la utopía y de apertura radical, impregnada del *principio esperanza*,[68] ha sido elaborada por Bloch, quien de este modo hace añicos la finitud de la temporalidad de Heidegger. El no-ser-aún de Bloch no existe todavía en el presente. El ser todavía no existe, ni siquiera en la forma enmascarada de una proyección *(Entwurf)*. El fin no consiste en un límite que esté ya presente en el ser y esté predeterminado en él, sino que asume la forma de una utopía. La categoría de esperanza le posibilita superar esta no-presencia en cuanto anticipa el futuro, el fin de la revelación del país natal. En cierto sentido, la esperanza hace posible que uno se encuentre ya en la conclusión, aunque no signifique el verdadero llegar de ese fin.

Además, a la tesis de Heidegger, que hace de la muerte la posibilidad de la imposibilidad de ser, se le podría igual de fácilmente dar la vuelta mediante la tesis de Levinas, que comprende la muerte como «la imposibilidad de toda posibilidad».[69] La primera afirmación estipula que la nada da testimonio de la capacidad del ser-ahí *(Da-sein)*, mientras que la segunda expresa la frontera contra la que topa la libertad humana. La muerte significa que al sujeto le resulta imposible tener planes. El individuo ya no es capaz de poder-ser, incluso si no ha agotado todas sus posibilidades. La muerte llega a robar al *Dasein* humano el fundamento de su ser: su subjetividad. Como veremos en la

Parte III de este estudio, Levinas compara la muerte con un «puro rapto»[70] que priva al sujeto de la realización de sus posibilidades, de la realización de sus obras. La muerte es constitutiva de la vida del *Dasein* (como Simmel, Scheler, y Jonas[71] han sostenido desde una perspectiva biológica y Heidegger en el nivel ontológico), sin embargo, al mismo tiempo, la muerte es la máxima contradicción de la vida. Ciertamente, el *Dasein* humano está asimismo constituido por un principio ontológico que es radicalmente opuesto a la muerte y adopta varios nombres, tales como «el principio esperanza» de Bloch, «el *élan* vital» de Bergson, o «el deseo categórico» de Williams.

El «*élan* vital» de Bergson no se deduce a partir de una ontología de la temporalidad; en otras palabras, no está inscrito en la estructura del tiempo, sino que más bien, según Bergson, es inherente al declive de la energía. Así pues, el *Dasein* humano es fundamentalmente un no-estar-vuelto-hacia-la-muerte. A pesar de conocer demasiado bien que la batalla contra la muerte está perdida desde el comienzo, el sujeto —como el toro en la plaza—[72] espera que algún día se las arreglará para vencer al enemigo; lo mismo se halla implícito en el principio esperanza de Bloch. La esperanza, una característica ontológica del *Dasein* humano, se encuentra de nuevo en lo que Williams llama «deseo categórico», que él distingue del deseo condicionado. Satisfacer un deseo es algo bueno en sí mismo. Un ser humano está constantemente proyectándose hacia el futuro, deseando poseer el objeto de su deseo. La muerte es el obstáculo que hace imposible poseer el objeto del deseo condicionado, que está subordinado al hecho de vivir, porque el sujeto desea algo mientras supone que seguirá viviendo. El deseo condicionado no da al sujeto ninguna razón para continuar existiendo, pero desea varias «cosas» específicas (por ejemplo, comida, trabajo, vida familiar) con tal de poder seguir viviendo. No obstante, el sujeto podría preferir no seguir viviendo. El deseo categórico constituye la fuerza impulsora de la existencia humana, que quiere continuar viviendo para cumplir y realizar sus planes. Ciertamente, es razonable preferir un futuro en el que los propios planes y deseos serán satisfechos a un futuro en el que eso no sucedería.[73] Este deseo categórico no espera que el futuro «se convertirá en un presente en el que ya no hay nada que desear»,[74] lo que implicaría, al menos en cierto modo, su propia muerte. En lugar de eso, expresa una tendencia ontológica que es constitutiva del *Dasein* humano y le permite seguir haciendo planes para el futuro. Este deseo existencial entra en conflicto con el estar-vuelto-hacia-la-muerte.

Aunque hay buenas razones para decir que el *Dasein* humano tiende esencialmente hacia la muerte —ya que la posibilidad de la muerte lo acompaña siempre—, al mismo tiempo es sustancialmente «deseante». Se caracteriza por un deseo existencial (ontológico) que es inherente al anticiparse-a-sí, que tiende hacia la infinidad de posibilidades.[75] Este encuentro dialéctico entre la vida y la muerte en el corazón mismo de la existencia humana se revela de una manera ejemplar en la reafirmación constante del valor del ser expresada por el metabolismo, un verdadero proceso de autoconservación ante la amenaza de su posible negación planteada por la muerte. Este hecho óntico biológico, junto con las dimensiones biográficas y culturales de una autoconsciencia que se encuentra abierta a la realización de sus posibilidades (tanto si son predeterminadas como si son elegidas libremente), está en el origen del conflicto entre las dos constituciones ontológicas (estar-vuelto-hacia-la-muerte y no-estar-vuelto-hacia-la-muerte) que configuran al ser humano.

1 Véase Gennaro Cicchese, «L'essere mortale dei mortali: Un'analisi sul problema della morte nel pensiero del secondo Heidegger»; James M. Demske, *Sein, Mensch und Tod*; Guido Knörzer, *Tod ist Sein?;* Ingrid Leman-Stefanovic, *The Event of Death;* Werner Marx, «Die Sterblichen»; Ugo Maria Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*. Véase también los excelentes estudios de John von Buren, *The Young Heidegger;* Jean Greisch, *Ontologie et temporalité;* y Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*.

2 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 34 [p. 11: «*Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst*»]. *Id.*, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 39: «Die Selbstbegründung der Wissenschaften bedarf ihrerseits der Begründung, *weil zu ihr ein vorontologisches Seinsverständnis gehört, zu dessen Aufhellung die Wissenschaften des Seienden grundsätzlich ausserstande sind.* Die Begründung der Selbstbegründung *der Wissenschaften des Seienden vollzieht sich in den regionalen Ontologien. Die Ontologie vollzieht allererst die Grundlegung einer ontischen Wissenschaft.* Grundlegung einer Wissenschaft vom Seienden heisst: Begründung und Ausbildung der ihr zugrunde liegenden Ontologie. *Diese Ontologien gründen ihrerseits in der Fundamentalontologie, die das* Zentrum der Philosophie *ausmacht. Jede Wissenschaft vom Seienden birgt in sich notwendig die latente mehr oder minder ausgebildete und sie tragende und begründende Ontologie*» [«*La autofundación de las ciencias necesita, a su vez, de una fundación*, porque implica una comprensión preontológica del ser, que las ciencias de entes [las ciencias ónticas] son fundamentalmente incapaces de clarificar. *La fundación de la autofundación* de las ciencias de entes se realiza en las ontologías [regionales]. La re-fundación de una ciencia óntica es llevada a cabo, en primer lugar y ante todo, por la ontología. *Refundar una ciencia del ente significa fundar y elaborar la ontología que le subyace.* A su vez, estas ontologías se basan en la ontología fundamental, que constituye el *centro de la filosofía*. Toda ciencia de entes guarda en su interior, necesariamente, la ontología latente, más o menos

elaborada, que la sostiene y la funda»].

3 En su famosa conferencia «Phénoménologie et Théologie / Phänomenologie und Theologie», pronunciada en Marburgo el mismo año de la publicación de *Ser y tiempo,* Heidegger, no obstante, atribuye a la ciencia óntica de la teología una mayor independencia respecto a la filosofía primera. Esta última ya no la funda, sino que tan solo desempeña un papel co-regulador *[eine korrektive Funktion]*. Véase Bernard N. Schumacher, «Deux ennemies irréductibles: la philosophie et la théologie selon Heidegger».

4 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 60-61 [p. 38: «*Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus*. Sein ist das transcendens schlechthin»].

5 Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 19 [hay trad. cast. *Carta sobre el humanismo*]: «*Das "Sein" – das ist nicht Gott und nicht der Weltgrund*» [«El ser no es Dios ni el fundamento del mundo»]. Heidegger rechaza la tradición escolástica que concibe la esencia de Dios en términos de Ser. La categoría de ser, según Heidegger, no puede tener lugar en una verdadera teología que se define fundamentalmente por la fe.

6 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 267 [p. 247: «*mehr oder minder geklärte*»]. Véase *ibid.*, pp. 268 s. [pp. 248 s.]. Los hallazgos actuales sobre la muerte, ofrecidos por la biología, la antropología comparada (Thomas, Morin), la sociología (Ziegler, Fuchs), la historia (Ariès), la ética, la metafísica (Nagel, Fischer, Scherer) y la teología (Rahner, Jüngel) quedan excluidos de la indagación ontológica sobre la muerte.

7 Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 267 [p. 247]. En *Unterwegs zur Sprache* (p. 215 [hay trad. cast.: *De camino al habla*]), Heidegger parece vincular la capacidad de relacionarse con la muerte con la facultad del habla, distinguiendo de este modo al ser humano de los animales: «*Die Serblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht. Das Tier kann aber auch nicht sprechen. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht*» [«Mortales son aquellos que pueden experimentar la muerte como muerte. Los animales no pueden hacerlo. Pero los animales tampoco pueden hablar. La relación esencial entre la muerte y el lenguaje salta a la vista de golpe, pero todavía permanece impensada»].

8 Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 391: «Yo mismo soy esa posibilidad: la muerte en cuanto mi muerte. No existe la muerte en general» [*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 433: «*Diese Möglichkeit – der Tod als mein Tod – bin ich selbst. Den Tod überhaupt gibt es nicht*»].

9 Véase Martin Heidegger*, Ser y tiempo*, pp. 257 s. [*Sein und Zeit*, pp. 236 s.].

10 Véase Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 124-125 (pp. 135-136).

11 Véase Wolfgang Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, p. 21; Eberhardt Jüngel, *Der Tod*, p. 24.

12 Jacques Derrida, *Apories*, pp. 117-118 [hay trad. cast.: *Aporías*]: «*simultanéité impossible*».

13 Vladimir Jankélévitch, *La mort*, p. 34 [hay trad. cast. *La muerte*]: «*cache-cache*».

14 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, n.º 6.4311, p. 271 [p. 81: «*Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht*]. Véase Karl Jaspers, *Filosofía*, vol. 2, pp. 93-94 [*Philosophie*, pp. 222 s.]; Arnold Metzger*, Freiheit und Tod*, pp. 168 s., 182 s.; Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 568 [*L'être et le néant,* p. 630].

15 Véase Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 231 [*Phénoménologie de la perception*, pp. 249-250].

16 Véase William H. Poteat, «"I Will Die": An Analysis»; Vladimir Jankélévitch, *La mort*, pp. 32 s. [hay trad. cast.: *La muerte*]. Para un análisis de la postura de Poteat, véase Roy W. Perrett, *Death and Immortality*, pp. 29 s.

17 Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 285 [*Sein und Zeit*, p. 266].

18 Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 267-268 [pp. 247-248]. *Id.*, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 319 [*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 343]. A mi modo de

ver, una fenomenología de la muerte tendría que abordar también, aunque fuese solo de manera negativa, el rostro oculto, enigmático, del más allá, un rostro que está vuelto hacia la nada, hacia una continuación o hacia una nueva existencia. La afirmación de Heidegger de que la ontología de la muerte está limitada a este mundo se basa en el principio fundamental de que un análisis existencial de la muerte precede, metodológicamente, a las cuestiones planteadas por la biología, la psicología, la teodicea, y la teología de la muerte. En mi opinión, se podría poner en cuestión, con razón, la tesis de la absoluta prioridad y neutralidad de la ontología respecto a las otras ciencias. En sus *Apories*, pp. 98 s., 137 s. [hay trad. cast.: *Aporías*], Derrida ha mostrado que el análisis existencial reintroduce sutilmente teoremas que se originan en ámbitos ónticos, por ejemplo, de ciertas formas de antropología o de la teología judeo-cristiana. *Ibid.*, p. 139: «*Ni le langage ni la demarche de cette analyse de la mort ne sont possibles sans l'expérience chrétienne, voire judéo-christiano-islamique, de la mort dont elle témoigne. Sans cet événement et l'irréductible historicité dont il témoigne*» [«Ni el lenguaje ni el proceso de este análisis de la muerte es posible sin la experiencia cristiana, ciertamente, la experiencia judeo-cristiana-islámica de la muerte de la que el análisis da testimonio»]. La ontología de la muerte y las demás ciencias ónticas que se ocupan de ella se caracterizan por una «irreductible doble inclusión», así como porque «*l'incluant et l'inclus échangent régulièrement leurs places dans cette étrange topographie des bords*» [«lo que incluye y lo incluido intercambian regularmente sus lugares en esta extraña topografía de los bordes»].

19 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 259 [p. 238: «*Nur-noch-Vorhandensein*»].

20 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 260 [p. 239: «*dass solches Mitsein mit dem Toten gerade* nicht *das eigentliche Zuendegekommensein des Verstorbenen erfährt. Der Tod enthüllt sich zwar als Verlust, aber mehr als solcher, den die Verbleibenden erfahren. Im Erleiden des Verlustes wird jedoch nicht der Seinsverlust als solcher zugänglich, den der Sterbende "erleidet". Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur "dabei"*»].

21 Véase Karl Jaspers, *Filosofía*, vol. 2, p. 93 [*Philosophie*, pp. 221-222: «*existentiellen Erschütterung*»]. El drama personal implicado por la muerte de un amigo, que describe en sus *Confesiones* (IV, 5-10), hace que Agustín se cuestione a sí mismo radicalmente y llegue a la conclusión de que él mismo es mortal.

22 Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, pp. 34, 38 [hay trad. cast.: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*]: «*absence presente*»; «*infidélité tragique*».

23 Véase Michael Theunissen, «Die Gegenwart des Todes im Leben», pp. 211 s.

24 Véase Robert Nozick, *The Examined Life*, pp. 68 ss. Aunque Nozick no se refiere directamente aquí a la muerte, llega a la conclusión de que «la intención en el amor es formar un *nosotros* e identificarse con él como un yo extenso, identificar la propia suerte, en gran medida, con su suerte. La inclinación a canjear por un valor mayor, a destrozar el propio *nosotros,* con el que nos identificamos ampliamente, sería una inclinación a destruir el propio yo en la forma del propio yo extendido» [*ibid.*, p. 78: «*the intention in love is to form a we and to identify with it as an extended self, to identify one's fortunes in large part with its fortunes. A willingness to trade up, to destroy the very we you largely identify with, would then be a willingness to destroy your self in the form of your own extended self*»]. Véase Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, vol. 2, pp. 147 s. [hay trad. cast.: *El misterio del ser*]; *Homo viator*, pp. 189 s. [hay trad. cast.]. Analizaré esta tesis de nuevo, con más detalle, en el capítulo «La muerte como objeto de experiencia».

25 Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 272 s. [pp. 252 s.].

26 Escribo «hasta cierto punto» porque la experiencia de morir, en sus momentos límites, podría estar más allá del moribundo. Aquí estoy pensando más concretamente en los momentos que preceden al «salto» a la muerte, un «salto» que puede interpretarse como un suceso, un instante o un proceso. (Volveré a este tema; véase Fred Feldman, «On Dying as a Process»; Anthony C. Genova, «Death as a Terminus ad Quem»; Jay F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death;* James Van Evra, «On Death as a Limit»). Esta fase final de la vida permanece incomprensible para el moribundo, me parece a mí, como sucede, de manera análoga, con el paso del estado de vigilia al dormir.

27 Sobre esta relación sujeto-objeto, véase Thomas Nagel, *Una visión de ningún lugar* [*The View from*

Nowhere] y *Mortal Questions* [hay trad. cast.: *Ensayo sobre la vida humana*].

28 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 261 [p. 240: «*Der Tod ist, sofern er "ist", wesensmässig je der meine. Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht*»].

29 Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, § 34, p. 396 [*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 34, p. 440]: «*Erst im Sterben kann ich gewissermassen absolut sagen "ich bin"*».

30 *Ibid.*, § 34, p. 392 [p. 435]: «*der Tod für das Sein des Daseins konstitutive ist*». *Ibid.*, § 34, p. 391: «Con la muerte, que se da siempre solo con *mi* morir, tengo delante de mí *mi ser más propio*, mi poder-ser de cualquier momento. El ser que yo seré en "lo último" de mi *Dasein* y que en cualquier momento puedo ser, esa posibilidad es mi "yo soy" más propio, es decir, yo seré mi yo más propio. Yo mismo soy esa posibilidad: la muerte en cuanto mi muerte. No existe la muerte en general. [...] "Yo puedo", mejor dicho, yo soy este "yo puedo" en sentido característico. Pues lo que yo soy es ese "yo puedo morir en cualquier momento". Esa posibilidad es una posibilidad de ser en la que estoy ya siempre. Y es una posibilidad característica, puesto que *yo mismo soy esa posibilidad constante y extrema de mí mismo,* la posibilidad, claro está, de dejar de ser. El cuidado, que en esencia es el cuidado del ser del *Dasein*, en lo más íntimo no es sino ese estar-por-delante-de-sí-mismo [anticiparse-a-sí] en la posibilidad más extrema del poder-ser propio. Así pues, el *Dasein* es en esencia su muerte. Con la muerte lo que tiene por delante no es algo del mundo, sino que es él mismo el que está por delante de sí, y no en una posibilidad cualquiera, sino en la posibilidad de dejar de ser. Y puesto que el *Dasein*, en cuanto ser-posible, ya es en esencia su muerte, en cuanto *Dasein* es ya siempre un todo» [p. 433: «*Mit dem Tode, der jeweilig nur als* mein *Sterben ist, steht mir* mein eigenstes Sein, *mein jeden Augenblick Seinkönnen, bevor. Das Sein, das ich im "Zuletzt" meines Daseins sein werde, das ich jeden Augenblick sein kann, diese Möglichkeit ist die meines eigensten "Ich bin", d.h. ich werde mein eigenstes Ich sein. Diese Möglichkeit – der Tod als mein Tod – bin ich selbst. Den Tod überhaupt gibt es nicht [...]. "Ich kann", genauer gesprochen, ich bin dieses "Ich kann" in einem ausgezeichneten Sinne. Ich bin nämlich dieses "Ich kann jeden Augenblick sterben." Diese Möglichkeit ist eine Seinsmöglichkeit, in der ich immer schon bin. Sie ist eine ausgezeichnete, denn* ich bin selbst diese ständige, äusserste Möglichkeit meiner selbst*, nämlich nicht mehr zu sein. Sorge, die wesenhaft Sorge um das Sein des Daseins ist, ist im innersten nichts anderes als dieses Sich-selbst-vorweg-sein in der äussersten Möglichkeit des eigenen Seinkönnens. Dasein ist so wesensmässig sein Tod. Mit ihm steht nicht etwas Weltliches bevor, sondern es selbst steht sich selbst bevor, nicht in einer beliebigen Seinsmöglichkeit, sondern in der seines Nicht-mehr-daseins. Sofern Dasein qua Möglichsein wesensmässig sein Tod schon ist, ist es als Dasein immer schon Ganzes*»].

31 Tal como Régis Jolivet lo interpreta en *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, p. 30.

32 «Cuando el Dasein es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro Dasein» (Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 271 [*Sein und Zeit*, p. 250*: «Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es* völlig *auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst*»]).

33 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 167 [p. 143: «*primär Möglichsein*»]; véase p. 253 [p. 233].

34 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 343 [p. 325: «*nur möglich als* zukünftiges»].

35 Esto no es así, según Heidegger, en el caso de la desesperación, pues esta es solo uno de los modos de ser del *Dasein* ante sus posibilidades. Véase *ibid.*, pp. 257 s. [p. 236].

36 *Ibid.*, p. 343 [p. 325: «*die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt*»].

37 Véase *ibid.*, p. 440 [pp. 426 s.]; Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, vol. 1, pp. 41-79 [*Temps et récit*, vol. 1, pp. 19-53] y vol. 3, pp. 662-690 [vol. 3, pp. 90-144]; Margot Fleischer, *Die Zeitanalyse in*

Heideggers Sein und Zeit.

38 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 213 [pp. 191-192: «*Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon* vorweg. *Dasein ist immer schon "über sich hinaus", nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es* nicht *ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist*»].

39 Heidegger describe el *Dasein* mediante los conceptos anticiparse-a-sí *(Sich-vorweg-sein)*, estar-ya-en-el mundo *(Schon-in-der-Welt-sein)*, que expresa la facticidad y el pasado, y coestar *(Mit-sein)*, que denota el presente.

40 Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 257, 263 [pp. 236, 242: «*eine ständige Unabgeschlossenheit*»].

41 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 264 [p. 244: «*Konstitutivum [...]. je schon sein Noch-nicht*»].

42 *Ibid*,. p. 253 [p. 233: «*seinkönend je etwas* noch nicht sein»].

43 Véase *ibid.*, p. 266 [p. 245].

44 *Ibid*., p. 271 [p. 251: «*da Dasein als geworfenes Sein* zu *seinem Ende existiert*»].

45 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 266 [p. 245: «*Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben*»].

46 Véase Georg Simmel, *Lebensanschauung*, pp. 102, 106, 109 s. [hay trad. cast.: *Intuición de la vida*]. Véase san Agustín, *La ciudad de Dios*, XIII, x s. Séneca observa en sus *Epístolas morales a Lucilio* que el ser humano «va muriendo a cada momento» (epíst. I, vol. 1, p. 96).

47 Sobre la relación entre Heidegger y la *Lebensphilosophie*, véase David Farrell Krell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*.

48 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 270-271 [p. 250: «*Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem* eigensten *Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Weltsein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens [...]. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äusserste. Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinunmöglichkeit. So enthüllt sich der* Tod *als die* eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit. *Als solcher ist er ein* ausgezeichneter *Bevorstand*»].

49 Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 395: «Esa certeza de que soy yo mismo el que va a morir es la certeza básica del propio *Dasein*, mientras que el *cogito sum* no lo es más que en apariencia. [...] solo por ser, soy ya *moribundus: el* moribundus *es lo que antes que nada da su sentido al* sum» [*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pp. 437-438: «*Die Gewissheit, dass ich es selbst bin in meinem Sterbenwerden, ist die* Grundgewissheit des Daseins selbst *und ist echte Daseinsaussage, während das cogito sum nur der Schein einer solchen ist. [...] sofern ich bin,* bin ich moribundus – das moribundus gibt dem sum allererst einen Sinn»].

50 Véase Jean-Luc Marion, «L'ego et le Dasein»; Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, pp. 305 s.

51 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 278 [pp. 258-259: «Der Tod ist als Ende des Daseins die eigentlichste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. *Der* Tod *ist als Ende des* Daseins *im Sein dieses Seiende*n zu *seinem Ende*»].

52 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 269 [p. 248: «*eine ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins*»].

53 *Ibid*., p. 270 [p. 250: «*eine Seinsmöglichkeit*»].

54 *Ibid.*, p. 271 [p. 250: «*die Möglichkeit des schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit*»].

55 *Ibid*. [p. 250: «*als die* eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit»].

56 Véase Paul Edwards, *Heidegger on Death*, pp. 33 ss. La definición de la muerte como la posibilidad de la imposibilidad de toda existencia se ha descrito también como una tautología (Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, p. 506) o como una *aporía* [una contradicción interna, un callejón sin salida] (Jacques Derrida, *Apories*, p. 127 [hay trad. cast.: *Aporías*]).

57 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 167 [pp. 143-134: «*die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins*»].

58 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 271 [p. 251: «*dass das Dasein als geworfenes Sein* zu *seinem Ende existiert*»].

59 *Ibid.,* p. 267 [p. 247: «*die* Seinsweise*, in der das Dasein* zu *seinem Tode* ist»].

60 *Ibid.*, p. 282 [p. 262: «*Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu "Verwirklichendes" und nichts, was es als Wirkliches selbst* sein *könnte. Es ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu [...], jedes Existierens*»].

61 Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 335 [pp. 316-317].

62 Heidegger interpreta el miedo y la angustia frente a la muerte en términos de la dimensión única de la nada. ¿No podría la angustia ser una consecuencia de la radical incertidumbre respecto a qué le sucederá al *Dasein* una vez muerto? Además habría buenas razones para que existiera angustia si hubiera una continuación *post mortem* de la identidad individual. El miedo angustiado de la muerte podría, quizás, tener su origen en el miedo de una confrontación infinita, de un encuentro cara a cara con uno mismo *post mortem*. Los pasatiempos o divertimientos *[divertissements]* en el sentido de Pascal, y la adicción al trabajo podrían interpretarse como intentos de huir: el individuo no quiere hallarse cara a cara consigo mismo o descubrir cómo es él realmente. El deseo de dormir, más allá de lo que es biológicamente necesario, podría tener su origen también en este deseo de perder la conciencia de ser un *ego* y en este miedo a descubrirse como uno es. En relación con esto, se podría preguntar también por qué rara vez experimentamos miedo respecto a nuestro no-ser antes de la concepción. ¿No debería el *Dasein* humano tener actitudes simétricas hacia la no existencia antes de la concepción y *post mortem*? Según Lucrecio, el pasado en el que el *Dasein* no existía todavía es el espejo del futuro en el que el *Dasein* no existe ya. La eternidad pasada es la perfecta imagen especular de la eternidad futura. Schopenhauer explica, siguiendo a Lucrecio, que «la infinitud *posterior* [después de mi vida] sin mí puede ser tan escasamente espantosa como la infinitud *anterior* [antes de mi vida] sin mí, dado que ambas solo se diferencian por la intromisión de un efímero lapso vital. [...] por lo que dejar de existir nos puede contrariar tan escasamente como el no haber existido» (*El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, pp. 613-614 [*Die Welt aus Wille und Vorstellung*, vol. 2, pp. 596-597: «*die Unendlichkeit a parte post ohne mich kann so wenig schrecklich seyn, als die Unendlichkeit a parte ante ohne mich; indem beide durch nichts sich unterscheiden, als durch die Dazwischenkunft eines ephemeren Lebenstraums. [...] daß über die Zeit, da man nicht mehr seyn wird, zu trauern, ebenso absurd ist, als es seyn würde über die, da man noch nicht gewesen*»]). Véase Lucrecio, *La naturaleza (De rerum natura)*, III, 830 ss., 851 ss. 972 ss. (pp. 263, 264, 269). Pseudo-Platón, *Axíoco*, 365d, 369c, 370a (pp. 408, 418, 419). Analizaré estas últimas cuestiones en detalle, en la Parte III de este estudio.

63 En su análisis central de la muerte, Heidegger no aborda el problema del suicidio, porque eso privaría a la muerte de su principal característica, la indeterminación. La posibilidad, o el deseo, de suicidio no implica conocimiento de la finitud ontológica del *Dasein*, sino más bien la posibilidad de detener el proceso vital al que ha sido lanzado. El suicidio revela la posibilidad (óntica) y no la necesidad ontológica de la muerte. La experiencia del suicidio de otro no implica necesariamente llegar a esta conciencia.

64 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 295 [p. 276: «*"es", ruft*»].

65 La radical apertura ontológica al futuro de posibilidades reaparece como un principio fundacional en el marco del debate actual sobre la muerte en el campo de la filosofía analítica. Sin mencionar para nada el existencialismo ni el vitalismo, Nagel, uno de los líderes de esta corriente, comenta en su análisis del estatus de la muerte como un mal («Death», pp. 9-10 [hay trad. cast.: «La muerte»): «*A man's sense of his own experience, on the other hand, does not embody this idea of a natural limit. His existence defines for him an essentially open-ended possible future [...]. [H]e finds himself the subject of a* life*, with an indeterminate and not essentially limited future*» [«El sentido que un hombre tiene de su propia

experiencia, por otra parte, no encarna esta idea de un límite natural. Su existencia le dibuja un futuro posible esencialmente abierto [...]. Se siente el sujeto de una *vida*, con un futuro indefinido y no esencialmente limitado»]. Véase también *Una visión de ningún lugar*, p. 324 s. [*A View from Nowhere*, pp. 226 s.].

66 Véase Bernard Williams, «The Makropulos Case», pp. 82-100 [hay trad. cast. en *Problemas del yo*].

67 Véase el comentario de Hans Jonas, «La carga y la bendición de la mortalidad», p. 112 [«Last und Segen der Sterblichkeit», pp. 96 ss.]. Véase también Bernard N. Schumacher, «Philosophische Interpretationem der Endlichkeit des Menschen» y «Le désir d'immortalité à l'aube du troisième millénaire: enjeux anthropologiques».

68 La ontología de Bloch, que sostiene que el ser solo existe en el modo del *todavía-no*, se caracteriza no solo mediante las categorías fundamentales de devenir y posibilidad, sino también y especialmente mediante cuatro conceptos. *No, todavía-no*, *nada* y *todo*. El Eso *[Dass]* del presente del ser humano, que todavía no puedo vivir y que, consiguientemente, es «la oscuridad del momento experimentado» (Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, p. 338 [hay trad. cast.: *El principio esperanza*]: «*das Dunkel des gelebten Angenblicks*»), no está todavía determinado; es vacío, es un *No* que, sin embargo, es necesario para la posibilidad de un ser, es decir, para la plenitud del todavía indeterminado *Dass*. Este *No*, entendido como *todavía-no*, no es simplemente una nada absoluta, sino más bien, ser un *no-tener*, se caracteriza por una carencia. Una entidad, en principio, tiende hacia lo que falta y espera llegar a poseerlo algún día. Esta tensión adquiere un dinamismo a través del instinto del hambre. Mientras que el *No* en el *Da des Jetzt* (el-allí-del-ahora) está en el origen de la tensión que impulsa al ser de la vacuidad a la plenitud, la *nada* es la negación de algo, es decir, el opuesto de la *totalidad* (véase *ibid.,* p. 357). El ser humano, que puede definirse como un ser de carencias *[Sein im Mangel]*, que desea, se encuentra siempre en camino hacia la *totalidad*, lo cual indica satisfacción, y la *nada*, que significa catástrofe. Este tender hacia el *novum* solo es posible en cuanto la categoría de lo realmente posible existe. A partir del momento en que el *novum* se transforma en *ultimum*, el proceso dinámico se detiene, las posibilidades se desvanecen. Esta ontología de devenir, del *no-ser-aún*, concede absoluta primacía a la categoría de posibilidad (entendida como «el posible objeto-adecuado basado en los hechos» *[«das sachhaft-objektgemäss Mögliche»]* o como «lo posible objetivamente real» *[«das objektiv-real Mögliche»].* Véase *ibid.*, pp. 264 s., pp. 271 s.; *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, pp. 216 s.; y «Der Mensch als Möglichkeit», p. 361) sobre la categoría de lo real: puede resumirse en una fórmula lógica correspondiente al punto arquimédico (en el cual situar el fulcro para la palanca que moverá el mundo). Invirtiendo la fórmula de Hegel, la cual afirma que el sujeto debe desarrollarse según la idea en él encerrada, Bloch declara que la esencia del sujeto se despliega solo en el proceso histórico-temporal dinámico y utópico. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 219: «*S. is noch nicht P., Subjekt ist noch nicht Prädikat*» [«S. no es todavía P.; el sujeto no es todavía predicado»], lo cual significa que hay un sujeto fijo, estático (S.) que se atribuye a un predicado concreto (P.). Aplicada al ser humano, esta fórmula significa que la humanidad potencial del hombre no está todavía (plenamente) realizada, que es mundo como totalidad y la propia naturaleza todavía no han encontrado su genuina esencia. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 18 [hay trad. cast.: *El principio esperanza*]: «*Wesen ist nicht Ge-Wesenheit; konträr; das Wesen der Welt liegt selber and der Front*» [«El ser esencial no es seidad; al contrario; el ser esencial de mundo se halla en el frente»]; véase *ibid.* p. 271, p. 349; *Experimentum Mundi*, p. 172; *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 217. Por tanto, un ser humano no es un ser humano desde el primer momento de su existencia; todavía no posee aquello que, justamente, lo hace hombre, sino que más bien se convierte gradualmente en sí mismo. Este *todavía-no* implica una negación *(no)*, que, no obstante, es provisional *(todavía);* en otras palabras, la naturaleza del ser humano (que no hay que confundir con la perfección de su naturaleza respecto a su potencial intrínseco) no se encuentra ya en el origen, sino más bien en el futuro, en la conclusión del camino del ente. S. no es todavía P., pero S. se convertirá en P. Debe convertirse en P. si quiere ser plenamente S. De este modo, mientras S. no sea aún P. todavía no es realmente él mismo. En esta tendencia intrínseca de S. hacia P. yace la fuerza impulsora

de este viaje: la esperanza. Véase Bernard N. Schumacher, *Una filosofía de la esperanza*.

69 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 248 [*Totalité et infini*, p. 262: «*l'impossibilité de toute possibilité*»]; *id.*, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 120 [*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 104].

70 Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 139 [*La mort et le temps*, p. 135: «*pur rapt*»].

71 Véase Hans Jonas, «La carga y la bendición de la mortalidad» [«Last und Segen der Sterblichkeit»] y *The Phenomenon of Life*.

72 Véase la descripción titulada «*Intermezzo* tauromachique» de Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, pp. 77-83 [hay trad. cast.: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*].

73 Véase Bernard Williams, «The Makropulos Case» [hay trad. cast. en *Problemas del yo*].

74 Nicolas Grimaldi, *Le désir et le temps*, p. 137: «*devienne un présent où il n'y ait plus rien à désirer*».

75 La ontología de Heidegger (*Ser y tiempo*, pp. 215 ss. [pp. 194 s.]) se opone a un principio como el del *élan* vital de Bergson o el del deseo categórico y atribuye la fuerza que impulsa la vida a la facticidad. La espontaneidad del principio vital presupone, en opinión de Heidegger, la posibilidad de la imposibilidad de ser, que se deduce del primer horizonte de la constitución temporal del *Dasein*. Según nuestro filósofo, el estar-vuelto-hacia-la-muerte es previo a una ontología de la vida.

4. ¿Es la mortalidad objeto de una precomprensión?

Hemos analizado la tesis de que hay un conocimiento intuitivo de la muerte, así como el enfoque ontológico que postula *a priori* un fin intrínseco para el proyectarse hacia delante del *Dasein*. Veamos ahora a los filósofos que proponen un «conocimiento *constitutivo*»[1] o una «precomprensión»[2] de la mortalidad. En su libro *La mort et la pensée* [La muerte y el pensamiento], Conche insiste en que la proposición «yo moriré» contiene una certeza absoluta, una «convicción profundamente arraigada» *(«conviction foncière»)* que no se basa en ningún conocimiento determinado ni es algo demostrado mediante un razonamiento deductivo, sino que depende de las «opiniones fuertemente acreditadas» del ser humano medio, de «ideas aceptadas *(endoxa)*».[3] Constituye una «verdad primordial» que está «ligada a un sentimiento de impotencia *insuperable* [e irremediable]», que a su vez se halla conectado con «la sensación de ser una parte de la naturaleza y de compartir un lote común». El conocimiento de mi mortalidad —esa ley de la naturaleza universal y «omnipotente»— radica especialmente en lo que Conche denomina una «conciencia de la materialidad», lo cual significa que yo, como ser material, estoy profundamente afectado por el principio de disolución. El origen del hecho de que yo sepa que soy mortal no puede hallarse en un conocimiento, en el sentido de conocimiento objetivo, que se haya adquirido. Lo que está en juego aquí es un conocimiento que Conche denomina «constitutivo», esto es, «que ha estado siempre ahí, que es uno con nosotros». No podría concebirme a mí mismo *sin* saber eso. Para Conche el hecho de ser consciente de uno mismo implica el hecho de pensar sobre sí mismo como mortal. «Pienso en mí mismo, luego soy mortal», podría decirse; o más bien, para ser más preciso, «pienso en mí mismo» es idéntico a «pienso en mí mismo como siendo mortal». «Desde el momento en que soy consciente —y esto es lo que me diferencia de un animal

o un niño que todavía no puede hablar—, por ejemplo, desde el momento en que me despierto por la mañana, pienso en *mí mismo*, y eso significa; me pienso como *mortal*. No puedo pensar sin ser consciente de ello, y no puedo ser consciente sin pensar en mí mismo. Ahora bien, pensar en mí mismo y pensar en mí mismo como mortal es una y la misma cosa. Por consiguiente, todo pensamiento se desarrolla sobre el trasfondo de un conocimiento de la muerte. La muerte, como tal, es el horizonte del pensamiento. Volvemos a una especie de *cogito*, pero de manera que el cuerpo, en lugar de quedar excluido del conocimiento, se halla incluido en él. No existe algo así como un pensamiento sobre mí mismo que no sea al mismo tiempo un pensamiento de mí mismo como mortal».[4]

A partir de ahí podemos concluir que en el momento en que dejo de pensar en la muerte, *ipso facto* dejo de pensar. De esta manera, para el pensamiento, la muerte no es algo distinto, la otredad absoluta de Levinas y Sartre: el pensamiento —y no solamente la filosofía, como Schopenhauer pretendía— está en sí mismo profundamente relacionado con la muerte. La muerte, según Conche, «aparece al mismo tiempo que el pensamiento, y todo pensamiento es, en cuanto tal, pensamiento de la muerte (pensar la muerte)».[5] Conche prosigue su argumento hasta el punto de equiparar el hecho de pensar en uno mismo no solamente con el de pensarse como mortal, sino también con el hecho de pensarse como un ser corpóreo. Un ser humano que nunca hubiera tenido noción de su propio cuerpo, ni siquiera del cuerpo de otro «sabría a pesar de todo que se halla abierto a la muerte y, al entender el principio por el que se abre a la muerte, entendería precisamente el cuerpo. Una experiencia irrefutable nos enseña que dependemos de un principio de muerte, y esto es previo a toda noción sensorial del cuerpo. Tenemos ahí una especie de proto-experiencia, una experiencia primordial de la que derivamos la convicción totalmente primitiva de nuestra mortalidad».[6]

Conche rechaza el pensamiento puro, a veces llamado pensamiento cartesiano, y sostiene que el pensamiento de un ser humano es siempre un pensamiento humano, es decir, el pensamiento de un ser mortal. Pienso constantemente, explica, como si tuviera mi cuerpo. Mi corporalidad interviene constantemente en la manera en que pienso y en la medida en que el pensamiento lleva en sí mismo una «relación con lo que lo niega». Por tanto, en la experiencia misma del pensar encontramos la experiencia de su opuesto, es decir, el cuerpo, la materia. Nuestro autor concluye de esto que el

conocimiento poseído por un ser humano —debido a su dependencia, profundamente arraigada, de un principio de disolución y muerte— es «inherente al acto mismo de pensar»; en otras palabras, el conocimiento de la muerte no es el resultado de un conocimiento objetivo, inductivo que «viene más tarde». Nos hallamos ante un conocimiento *«constitutivo»:* «Para todo ser humano, el acto mismo de *pensar* [...] está ligado a la absoluta certeza de su muerte».[7]

Antes de evaluar la postura de Conche, me gustaría volver un momento a Gadamer, quien afirma (como ya hemos mencionado) que la conciencia de la mortalidad constituye el honor ontológico del ser humano. Él rechaza la explicación habitual de que el ser humano llega a la certidumbre de que tiene que morir solo a través de la experiencia directa o mediada por la experiencia de otro, y pregunta si el constante interrogarse sobre la muerte no podría ser un modo de ocultar lo que ya sabemos en el fondo de nuestro corazón. Hablando de su comprensión de la filosofía como *anamnesis* —es decir que para llegar a tener conciencia de lo que ya sabemos sin saberlo, el filósofo lo extrae de las profundidades de un pozo interior—, Gadamer sostiene que el conocimiento de mi mortalidad no es algo adquirido mediante mi reflexión, sino algo dado, una intuición que se me concede al nacer. «Todo el mundo tiene ya intuitivamente un conocimiento de la muerte que le sobrevendrá».[8] Gadamer parece hacerse eco de la afirmación realizada por Levinas en *Totalidad e infinito*. Este último señala que «mi muerte no se deduce, por analogía, de la muerte de otros; se inscribe en el miedo que puedo tener por mi ser. El "conocimiento" de lo que amenaza precede a toda experiencia razonada sobre la muerte del otro; lo que, en lenguaje naturalista, se llama conocimiento instintivo de la muerte».[9]

La pretensión de que existe un «conocimiento instintivo de la muerte» que emerge cuando estoy confrontado a un peligro inmediato nos lleva de nuevo al análisis de la percepción que de la muerte tiene un animal. Las reacciones frente al peligro en un ser humano que no tiene conocimiento experiencial previo de la muerte son, en mi opinión, simples reflejos de autodefensa y autoconservación: son instintivas, pertenecen a la especie y no implican todavía una conciencia de la mortalidad del hombre y su inminente muerte.[10] Además, Levinas no explica la naturaleza de tal conocimiento instintivo: ¿es racional o se sitúa en el nivel de los reflejos? Por otra parte, ¿cómo se puede justificar la conexión entre el sentimiento de miedo y la amenaza de una situación concreta

peligrosa y la conciencia de mi mortalidad? ¿Es suficiente la experiencia de una amenaza para revelarme mi condición mortal? Lo dudo mucho. Un ser humano que nunca hubiese experimentado la muerte de otro ni escuchado que todos los hombres son mortales no necesariamente sería capaz de deducir que fuese mortal a partir de una amenaza de la que huyó. Respecto a la afirmación de Gadamer de que todo ser humano «tiene ya intuitivamente un conocimiento de la muerte que le sobrevendrá» (en esto Gadamer se separa de Scheler, quien atribuye a todo ser viviente esta capacidad intuitiva de captar la muerte), no recibe apoyo de ningún argumento. Aunque la tesis se supone *a priori*, se basa en una determinada concepción de la filosofía como *anamnesis* que puede ser criticada, y con razón, me parece a mí. Al estipular que el «ser consciente», «pensar en uno mismo» y «pensar en uno mismo como mortal» (que implica también una conciencia del cuerpo, que se halla sujeto a cambio y corrupción) son idénticos, Conche plantea más problemas de los que resuelve. En primer lugar, parece problemático equiparar «pensar en mí mismo» con «pensar en mí mismo como mortal» y postular que «pensar en mí mismo» y «ser consciente» (que podría traducirse también como «autoconsciencia») son inseparables, por no mencionar las dificultades incluso mayores causadas por la idea de incluir en el acto de «pensar en mí mismo» el «pensar en mí mismo como corpóreo». Pero aparte de todo esto, pienso que el obstáculo fundamental se halla en su afirmación de que esa conciencia de mi mortalidad consiste en una «proto-experiencia» que me es dada independientemente de mi experiencia de la muerte de otro. El hecho de que piense en mí mismo como mortal solo puede deducirse, en mi opinión, a partir de una experiencia de la muerte de otro. Específicamente, esta experiencia puede obtenerse o a través de la muerte verdadera de otra persona o a través de la confianza que deposito en personas mayores que me aseguran que los seres humanos son mortales. Sin haber tenido tal experiencia, no podría afirmar que mi tendencia hacia el futuro tendría un fin, que este fin estaba incluido ahí teleológicamente a partir del momento en que soy arrojado a la mundanidad. Tampoco soy capaz de aceptar el principio de disolución inherente a mi subjetividad debido a mi constitución corpórea. Ciertamente, sin experimentar el paso de un cuerpo vivo al estado inerte de un cadáver, me resulta difícilmente posible sostener con certeza que mi cuerpo esté destinado a la muerte. Incluso si viese la edad de mi cuerpo, tampoco estaría seguro de que moriré, como hemos visto en nuestro análisis de la postura de Scheler.

1 Marcel Conche, *La mort et la pensée*, p. 14: «*un savoir* constitutif».

2 Hans George Gadamer, «La mort comme question», p. 20: «*une pré-connaissance*».

3 Marcel Conche, *La mort et la pensé*, pp. 9-10: «conviction foncière», «des opinions communes ou fortement accréditées», «idées admises (endoxa)».

4 Marcel Conche, *La mort et la pensé*, p. 14: «*Dès lors que je suis conscient – et c'est ce qui me différence de l'animal et de l'enfant avant le langage –, par exemple dès que je me réveille le matin, je me pense, et cela veut dire: je me pense mortel. Je ne puis penser sans en avoir conscience et je ne puis être conscient sans me penser. Or me penser et me penser mortel, c'est la même chose. Par conséquent toute pensée se développe sur le fond d'un savoir de la mort. La mort est, comme telle, l'horizon de la pensée. Nous revenons à une sorte de Cogito,* mais *tel que le corps, au lieu d'être exclu du savoir, s'y trouve inclus. Il n'y a pas de pensée de moi-même qui ne soit pensée de moi-même comme mortel*».

5 Marcel Conche, *La mort et la pensé*, p. 9: «*posée en même temps que la pensée, et toute pensée est, comme telle, pensée (de) la mort*».

6 *Ibid*., pp. 14-15: «*saurait néanmoins qu'il donne prise à la mort, et en concevant le principe par lequel il donne prise à la mort, il concevrait précisément le corps. Une expérience irréfragable nous enseigne que nous sommes dans la dépendance d'un principe de mort, et cela avant même toute représentation sensorielle du corps. Il y a là une sorte de proto-expérience, une expérience primordiale de laquelle nous tirons la conviction tout à fait primitive de notre mortalité*».

7 Marcel Conche, *La mort et la pensé*, pp. 15-16: «*c'est au fait même de* [p. 16] penser *[...] qu'est liée, pour chaque homme, l'absolue conviction de sa mort*». Continúa repitiendo: «*Le savoir que l'homme a de lui-même comme d'un être pensant voué à la mort ne fait qu'un avec l'auto-constitution de l'homme*» [«El conocimiento que el hombre tiene de sí mismo como ser pensante destinado a la muerte es una y la misma cosa que la autoconstitución del hombre»].

8 Hans-Georg Gadamer, «La mort comme question», p. 20: «*Chacun a déjà intuitivement un savoir de la mort à subir*». Véase *ibid*., p. 12. Josef Pieper (*Muerte e inmortalidad*, p. 24), enfatiza, del mismo modo, que la conciencia de mi mortalidad puede deducirse de la experiencia de la muerte de otro, pero parece reconocer también la posibilidad de tal certeza sin dar un rodeo a través de la muerte de otro: «Y no puede decirse que esté totalmente fuera de lugar la pregunta de si quizás también, aun prescindiendo de la experiencia de la muerte en nuestro alrededor, tendremos dentro de nosotros la seguridad existencial de que tenemos que morir. En la práctica hay muchos más detalles que nos llevan a pensar que esta certeza de la muerte propia es algo totalmente independiente de cualquier clase de experiencia exterior» [*Tod und Unterblichkeit*, p. 290: «*Und man kann sogar mit Fug die Frage stellen, ob wir nicht vielleicht, auch ohne die Erfahrung des Sterbens rundum, die existentielle Gewissheit haben, dass wir sterben müssen. Es spricht in der Tat vieles dafür, dass diese Gewissheit des eigenen Todes völlig unabhängig ist von jeder äusseren Erfahrung*»]. Eberhardt Jüngel (*Der Tod*, p. 16) declara que este conocimiento de mi mortalidad se me da inmediatamente, junto a mi existencia: «*Und dieses Wissen (um die Unvermeidbarkeit unseres Todes) kommt uns anderswoher als aus Induktion. Denn wir fragen immer auch nach dem Tod, wenn wir uns selber verstehen wollen. Wir wissen um die Unvermeidbarkeit unseres Todes in der Form einer uns von niemanden gestellten, wohl aber mit uns existierenden Frage: Was ist der Tod? Diese Frage ist mit unserer Existenz zugleich gegeben. Man kann sie zwar verdrängen, aber sie ist da. Und in ihr ist der Tod in einer sehr unbestimmten Weise selber da. In seiner Unvermeidbarkeit geht er uns sozusagen aus unserem Innersten her an, indem er uns nach ihm fragen lässt: Warum? Was dann? Wie lange noch? Und was ist das überhaupt: unser Tod?*» [«Y este conocimiento (sobre la inevitabilidad de nuestra muerte) nos llega de alguna fuente distinta del razonamiento inductivo. Pues siempre estamos preguntándonos sobre la muerte si queremos comprendernos a nosotros mismos. Sabemos de la inevitabilidad de nuestra muerte bajo la forma de una

pregunta que nadie nos ha formulado y sin embargo existe con nosotros. ¿Qué es la muerte? Esta pregunta nos es dada al mismo tiempo que nuestra existencia. Desde luego, uno puede reprimirla, pero de todos modos está ahí. Y en esta pregunta, la muerte misma está allí de una manera muy indefinida. En su inevitabilidad se dirige a nosotros, por así decirlo, desde nuestro ser más íntimo, del mismo modo que nos hace preguntar sobre ella: ¿Por qué? ¿Entonces qué? ¿Cuánto tiempo todavía? Y, en primer lugar, ¿qué es nuestra muerte?»].

9 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 246 [*Totalité et infini*, p. 259*: «ma mort ne se déduit pas, par analogie, de la mort des autres, elle s'inscrit dans la peur que je peux avoir pour mon être. La "connaissance" du menaçant précède toute expérience raisonnée sur la mort d'autrui – ce qui, en langage naturaliste, se dit comme connaissance instinctive de la mort*»]. Y continúa diciendo *(ibid.):* «El saber de la muerte no define la amenaza, en la inminencia de la muerte, en su irreductible movimiento de aproximación, consiste originalmente su amenaza, que se profiere y se articula, si se puede expresar así, como el "saber de la muerte"» [p. 259: *«Ce n'est pas le savoir de la mort qui définit la menace, c'est dans l'imminence de la mort, dans son irréductible mouvement d'approche, que consiste la menace originellement, que se profère et s'articule, si l'on peut s'exprimer ainsi, le "savoir de la mort"»*]. Esta postura no es incompatible con la que Levinas defenderá años después en sus conferencias tituladas *Dios, la muerte y el tiempo*. Él sitúa su argumento en perspectiva diciendo que no está analizando el conocimiento de «mi muerte» y de mi conciencia de ser mortal, sino más bien el conocimiento de la muerte en general y del morir. *Ibid.*, p. 19: «Nos parece que todo lo que podemos decir y pensar de la muerte y del morir y de su inevitabilidad, nos llega de segunda mano. Lo sabemos de oídas, o por conocimiento empírico. [...] Este saber nos viene de la experiencia y de la observación de los demás hombres, de su comportamiento como moribundos y mortales que conocen y que olvidan su muerte (lo que no quiere decir, aquí, distracción: hay un olvido de la muerte que no es distracción). ¿Acaso la muerte está separada de la relación con los demás?» [*La mort et le temps*, p. 9: *«Tout ce que nous pouvons dire et penser de la mort et du mourir et de leur inévitable échéance, il nous semble de prime abord que nous le tenions de seconde main. Nous le savons par ouï-dire ou par savoir empirique. [...] Ce savoir nous vient de l'expérience et de l'observation des autres hommes, de leur comportement de mourants et de mortels connaissant leur mort et oublieux de leur mort (ce qui ne veut pas dire ici divertissement: il y a un oubli de la mort qui n'est pas divertissement). La mort est-elle séparable de la relation avec autrui?*»].

10 Véase Bernard N. Schumacher, *Confrontations avec la mort*, pp. 54-65.

5. Jean-Paul Sartre y el conocimiento inductivo de la muerte

Después de las críticas a la solución de Heidegger («el estar-vuelto-hacia-la-muerte») formuladas por Sternberger y Landsberg en la década de los treinta, y antes de las desarrolladas en años recientes por Levinas, Derrida y Macho, por citar solo unas cuantas,[1] Sartre es el primer filósofo famoso que, al mismo tiempo que propone una ontología distinta de la de Heidegger, elabora su propio concepto de la muerte en contraste con el estar-vuelto-hacia-la-muerte —que describe en *El ser y la nada*[2] como un «juego de prestidigitación»—.[3] Su objetivo principal no es llevar a cabo una investigación «exhaustiva» y «detallada»[4] de la muerte, sino esclarecer el ser-en-situación. Sartre construye su tanatología sobre la base de su ontología de la libertad y su antropología del ser-para-los-otros, en la que un para-sí *(pour-soi)* está en relación de conflicto con otro para-sí: el objetivo del ser-para-los-otros es reducir al otro a un en-sí *(en-soi)*. Según Sartre, yo no soy capaz de esperar «mi muerte»; la muerte no es una posibilidad remarcable *(insigne)* que sea intrínseca al para-sí, y no da sentido a la existencia del para-sí libre. La muerte es extrínseca a la vida. Aniquila el significado de la libre proyección de posibilidades del para-sí, el cual, una vez muerto, queda definitivamente reducido a un en-sí, y el significado de sus acciones pasadas es a partir de ese momento otorgado por los para-sí supervivientes. Además, se necesita otras personas si he de llegar a la conciencia de mi mortalidad. Desde luego, reconociendo con Heidegger, en la línea del argumento de Epicuro, que en sentido estricto no hay algo así como una experiencia de la muerte (entendida como el estado de muerte), Sartre sostiene, al contrario que Heidegger y Scheler, que solo un rodeo por la experiencia de la muerte de otro, y a través del duelo, conduce a un

reconocimiento de la propia mortalidad. La reflexión de Sartre es una piedra angular en el debate sobre la muerte y el significado de la vida que dejó su huella en la primera parte del siglo XX; parece abanderar el debate actual, dentro de la tradición analítica, sobre el significado de la vida y el estatus de la muerte como un mal (en cuanto priva al sujeto de sus posibilidades, interrumpiendo el proyecto de sus planes, libremente elegidos, para el futuro). La posición de Sartre constituye una de las contribuciones más originales a la tanatología en el siglo XX, pero no ha recibido la atención que merece, y demasiado a menudo se ha presentado de manera esquemática.[5] En este capítulo analizaré en primer lugar, paso a paso, el tren de pensamientos desarrollado por Sartre en *El ser y la nada*, cuestionando especialmente la validez de su interpretación del estar-vuelto-hacia-la-muerte de Heidegger. De este modo, analizaré primero la concepción realista y la concepción idealista de la muerte; en segundo lugar, la posibilidad de anticipar «mi muerte»; y finalmente el concepto de muerte como una victoria del otro y una situación límite.

1. Las concepciones realista e idealista de la muerte

En *El ser y la nada*, Sartre distingue dos conceptos de la muerte con la ayuda del doble significado de la palabra «término». La muerte puede entenderse, en primer lugar, como un término (en el sentido de «término, límite») «como adherente a la nada de ser que limita el proceso considerado».[6] Porque la muerte es lo que está «al otro lado del "muro"», es un suceso que se sitúa fuera de la vida. Se la considera «lo inhumano por excelencia»,[7] algo que abre a la nada del ser viviente. Este concepto llamado *realista* considera la muerte como el *estado* de muerte que excluye cualquier simultaneidad con la vida, como «trascendente a la vida».[8] Es «el magno incognoscible»[9] que limita lo humano; es la «puerta abierta» o el «tragaluz»[10] que se abre a lo absoluto, que hace posible un contacto directo con lo absoluto no-humano. El filósofo francés rechaza este primer concepto, ya que la muerte revela lo que es humano solo desde la perspectiva de lo humano: lo que es no-humano se nos escapa completamente. A pesar de su oposición a la absoluta trascendencia de la muerte respecto a la vida, Sartre afirma que la muerte no existe para lo que vive: para hacer esto, se refiere, como veremos, a la «situación límite» y a su

ontología de la libertad. En cierta medida, su posición está de acuerdo con la epicúrea «nada de la muerte», según la cual es imposible experimentar mi propio ser muerto como muerte. En ningún momento la muerte invade al para-sí. Este último no encuentra la muerte, aunque es capaz de verificar las consecuencias a partir de la observación externa de la muerte de otro.

Una tanatología que inscribe la muerte *dentro de* la vida —volveré a esta idea — surgió, tan pronto como en el siglo XIX, como reacción a una concepción realista de la muerte. Esta inclusión o «incorporación» de la muerte en el corazón de la vida ocurre, en primer lugar, en el nivel biológico (Klages, Scheler, Eucken, Simmel), y más tarde tiene lugar en el nivel ontológico, con Heidegger como representante *par excellence* de esta posición. Sartre analiza detenidamente este segundo concepto de la muerte, al que llama *idealista;* según esta concepción, la muerte es el término final de una serie de fenómenos; en otras palabras, pertenece a esa serie y, desde su punto de vista, llega hasta el punto de darle su significado. La muerte, como un coro final al término *(terme)* de una melodía, sería inmanente a la existencia del *Dasein* humano. Sartre observa que el propósito de esta «recuperación» *(récupération)* y, podría añadirse, de este domesticar la muerte no es solo interiorizar la muerte, sino también y sobre todo «humanizar» lo que describe como lo no-humano por excelencia, que es la muerte. «No hay ya *otro lado* de la vida, y la muerte es un fenómeno humano; es el fenómeno último de la vida, vida todavía».[11] La muerte se convierte en «el sentido de la vida»[12] influenciando retrospectivamente la vida entera de la conciencia-sujeto, del mismo modo que, por analogía, la solución armónica con que concluye una melodía constituye el sentido de esta. Esta humanización de la muerte implica también la «mi-idad» (*la mienneté*, la *Jemeinigkeit* de Heidegger) de la muerte, que pasa a ser un fenómeno de mi vida personal y así la convierte en única.

Sartre declara que tal recuperación de la muerte ha de ser «rigurosamente»[13] rechazada. (Él concede la paternidad de esta noción a Rilke, Malraux, y especialmente a Heidegger, aunque descuida mencionar a sus propios precursores, como Scheler y Simmel).[14] El filósofo francés considera la muerte como una antiutopía, un antiproyecto, y el enemigo *par excellence* que desnuda la vida del para-sí de todo sentido y trae a la luz lo absurdo de toda esperanza, ya que los problemas del sujeto «no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas sigue siendo indeterminada».[15] Sin desviarse para comentar las posiciones del poeta alemán y el novelista francés,

Sartre centra su crítica en la tesis del estar-vuelto-hacia-la-muerte y la describe, en unas cuantas sentencias breves, como un intento de recuperar la libertad del *Dasein* a pesar del evidente límite impuesto sobre ella por la muerte. Analiza el concepto que tiene Heidegger de «libertad-para-morir»[16] *(Freiheit zum Sterben)* y de la muerte como «mi más propia posibilidad» —una tesis que implica la interiorización de la muerte— y la interpreta como un «juego de prestidigitación»[17] que transforma la muerte en una «muerte esperada»,[18] que constituiría el sentido de la vida del *Dasein* humano. La crítica de Sartre se centra sobre todo en una doble objeción: por una parte, es imposible que la muerte *per se (la mort)* pueda ser esperada (como opuesto a la posibilidad real de esperar una muerte particular), y, por otra parte, es imposible que la muerte pudiera conferir un sentido a la existencia del para-sí.

2. La espera expectante de mi muerte

Para empezar, Sartre observa, en mi opinión correctamente, que es imposible basar la ipseidad *(ipseité)* peculiar e irremplazable del *Dasein* humano, el «solipsismo» existencial, sobre el *sum moribundum*, «estoy muriendo», o sobre el *moribundus*, «aquel destinado a morir» (a diferencia del morir óntico). Como hemos visto, Heidegger se propone invertir el *cogito ergo sum* cartesiano, que describe como una mera apariencia, y, en su *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, supone que «mi muerte» es el fundamento de todas las certezas. Un ser humano es «su muerte» en el hecho mismo de ser humano: esto es, es «mi muerte» lo que me permite afirmar el *ergo sum*. El «poder-morir» en cada instante de su existencia es la estructura peculiar del *Dasein*, el fundamento de su ser, su yoidad. Precede al *sum* y le da sentido. El *Dasein* humano no puede ser más que un estar-vuelto-hacia-la-muerte. El punto de partida de Heidegger, en opinión de Sartre, es individualizar la muerte humana sosteniendo que «[morir es] lo único que nadie puede hacer por mí».[19] Como hemos visto, nadie puede liberar a otro de su muerte. Sartre describe esta afirmación heideggeriana como «gratuita» y la atribuye a una «evidente mala fe en el razonamiento». Morir no es la «única» cosa que nadie puede hacer por mí. Hay otras posibilidades —como amar o prestar juramento— que solo mi subjetividad está en condición de proyectar. Si examinamos los actos humanos desde la perspectiva de su utilidad, su función, su eficiencia, o su resultado,

explica Sartre, vemos que otro puede muy bien ocupar mi lugar y realizar «mis» posibilidades: cualquiera puede morir en mi lugar o morir por nuestro país o amar a una persona determinada.

Al referirse al solipsismo existencial de la muerte, Heidegger individualiza al *Dasein* humano: en otras palabras, señala Sartre, «al proyectarse libremente hacia su posibilidad última, el *Dasein* tendrá acceso a la existencia auténtica [...] para alcanzar la unicidad irreemplazable de la persona».[20] Sartre acusa al filósofo de Friburgo de incurrir en un círculo vicioso. Efectivamente, ¿cómo puede demostrarse tal individuación de la muerte? ¿Es la muerte que un buen día caerá sobre mí realmente *mi* muerte? Sartre rechaza el solipsismo existencial de Heidegger, argumentando que «no hay ninguna virtud personalizadora que sea peculiar a *mi* muerte. Muy al contrario, ella no se convierte en *mía* a menos que me sitúe ya en la perspectiva de la subjetividad; mi subjetividad, definida por el *cogito* prerreflexivo, hace de mi muerte algo subjetivo e irreemplazable; no es la muerte la que da a mi para-sí la irreemplazable ipseidad. En este caso la muerte no podría caracterizarse como *mi* muerte *por el hecho de ser muerte*, y, por consiguiente, su estructura esencial de muerte no basta para hacer de ella un acontecimiento personalizado y cualificado que pudiera *esperarse*».[21]

La crítica que Sartre hace del intento de Heidegger al basar la identidad en el *sum moribundum* es pertinente, sin duda, pero falla a la hora de prestar atención al fundamento *a priori* que subyace al estar-vuelto-hacia-la-muerte. Como he mencionado anteriormente, la constitución del *Dasein* como el ser que es esencialmente anticiparse-a-sí no implica lógicamente que sea un estar-vuelto-hacia-la-muerte, un ser mortal; solo supone que es un ser radicalmente abierto al futuro (en cuanto por-venir [*l'à-venir;* en alemán, *Zu-kunft*]) de posibilidades, hacia lo indeterminado. Desde el punto de vista ontológico, nada nos permite concluir que este tender hacia el futuro (en cuanto por-venir) implique un fin. Ni en el no-ser-todavía ni en el anticiparse-a-sí se contiene ontológicamente un fin. En otras palabras, como he subrayado ya, no podemos conocer la condición del ser-estar-vuelto-hacia-la-muerte refiriéndonos exclusivamente al ser posible que se proyecta hacia el futuro (como por-venir). Sartre se niega a pensar la muerte en el marco de una ontología que presupone la radical finitud de la temporalidad. Él desarrolla una ontología de la apertura radical del para-sí libre, en la que la muerte no se halla incluida ontológicamente en el libre tender del para-sí hacia el futuro en cuanto por-venir. La muerte procede del exterior de la subjetividad. La estructura

ontológica de la finitud no revela la condición del para-sí como estar-vuelto-hacia-la-muerte; más bien, simplemente «determina» su libertad, la cual, aunque absoluta en sí misma, se limita cuando actúa. El carácter irreversible de la libertad del para-sí se debe a su contingencia y a su situación en el tiempo *(temporalisation)*. «No por ser temporalmente indefinida, o sea sin límites, la "vida" del inmortal será menos finita en su ser mismo, porque este se hace único. La muerte no tiene nada que ver con esto, sobreviene "entre tanto", y la realidad humana, al revelarse su propia finitud, no descubre por ello su mortalidad».[22] Resumiendo, la finitud del para-sí no resulta establecida por la muerte, según Sartre, sino por el acto de libertad. Incluso si el para-sí fuera inmortal, sería finito. La muerte no es más que un simple hecho contingente procedente del exterior de la estructura del para-sí finito, lo que significa que el mero descubrimiento de su propia finitud no implica que su condición será estar-vuelto-hacia-la-muerte. Solo la «experiencia» de la muerte de otro me permite descubrir mi «morir propio», cuando me hago responsable del sentido de la existencia para ese otro que ha muerto.

Sartre sigue su crítica del estar-vuelto-hacia-la-muerte centrando su atención en el aspecto problemático del esperar «mi muerte». Lo hace distinguiendo dos tipos de espera: «contar con que uno va a morir» *(s'attendre à la mort)* no quiere decir «esperar la muerte» *(attendre la mort)*. Para ilustrar esta diferencia, pone como ejemplo la espera que precede a la llegada de un tren a la estación. Estoy esperando en la estación de París la llegada de Pedro en el tren procedente de Chartres, al mismo tiempo que tengo en cuenta la posibilidad de que factores externos puedan intervenir en este mecánico curso de acontecimientos predeterminados y lentificar o detener el tren. A causa de su indeterminación, no puedo seguir la pista a estos diferentes factores que provocan que el tren llegue a la estación de París con un retraso más o menos grande; son imprevisibles. Estoy en condiciones de *esperar a* Pedro y al mismo tiempo *contar con* que su tren lleve retraso. Lo mismo sucede con «mi muerte».

El objeto de la espera es un suceso definido producido por varios procesos (igualmente definidos), cuya ocurrencia es previsible. Lo mismo es cierto para la condición mortal del para-sí. Este último es, desde una perspectiva biológica, un sistema relativamente cerrado y aislado. De ahí que sea capaz de esperar «mi muerte» —la muerte natural que se «actualiza» en el término final *(terme)* natural del proceso biológico del para-sí— en el sentido de que soy

esencialmente mortal: «mi muerte», que ha de llegar, es una cosa cierta —*mors certa*—.

«La actualización» de «mi muerte concreta», la llegada del «momento» de «mi muerte», elude la determinación, porque se debe, según Sartre, al azar, al resultado de procesos biológicos y de factores externos. Dado que «mi muerte» puede llegar en cualquier momento después de haber sido arrojado al mundo —*hora incerta*— soy incapaz de esperar mi muerte. Solo puedo contar con ella.

La expresión «contar con mi muerte» se aplica a la conciencia de la necesidad de que *tengo que* morir algún día, mientras que «esperar mi muerte» se refiere al hecho de que *puedo* morir de un momento a otro. Sartre señala que no hay más que una diferencia cualitativa entre los dos tipos de muerte, que se expresa en dos actitudes hacia la vida: contar con la llamada muerte natural significa aceptar el carácter *limitado* de la empresa vital, y esperar una muerte llamada accidental o súbita (debido a un accidente, enfermedad, etcétera) equivale a aceptar el hecho de que la vida es «una empresa *fallida*».[23]

Puesto que la muerte, según Sartre, está constantemente ahí, esperando al para-sí y puede aparecer en cualquier momento, antes de que el para-sí haya terminado o completado su tarea, antes de que haya realizado sus posibilidades, él concluye que solo se puede esperar una muerte natural recurriendo a la ceguera o a la deshonestidad. Toda muerte «cae» sobre nuestras vidas por azar. La muerte siempre entra en la categoría de lo indeterminado; esto es cierto incluso para la muerte que parece ser la más natural, como la última nota de una melodía. El elemento de «azar» que «decide» el momento exacto de la «actualización» de la muerte, incluso de la «muerte natural», la priva de cualquier atributo de final armónico. «Esta perpetua aparición del azar en el seno de mis proyectos no puede ser captada como *mi* posibilidad, sino, al contrario, como la aniquilación *(néantisation)* de todas mis posibilidades, aniquilación que *no forma parte ya de mis posibilidades*. Así, la muerte no es *mi* posibilidad de no realizar más la presencia en el mundo, sino *una aniquilación siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades*».[24] Varias páginas después, Sartre concluye: «Yo no podría, por consiguiente, esperarla, o sea arrojarme hacia ella como hacia una de mis posibilidades. No puede, pues, pertenecer a la estructura ontológica del para-sí».[25]

No cabe duda de que Heidegger estaría de acuerdo con Sartre en lo que respecta a realizar una distinción entre esperarme «mi muerte» y esperar «mi muerte», en el sentido en que lo entiende el filósofo francés. Yo creo que en

este contexto se trata de un malentendido por parte de Sartre: no ha entendido el estar-vuelto-hacia-la-muerte como la posibilidad de la imposibilidad y, más específicamente, el uso que Heidegger hace de la expresión «esperar mi muerte».

Ciertamente, en primer lugar, Heidegger no rechaza explícitamente una comprensión de la muerte como aniquilación de los múltiples proyectos y posibilidades ontológicas del *Dasein* humano (la muerte no se identifica con la realización del *Dasein;* al contrario, muy a menudo lo toma por sorpresa y lo priva de sus posibilidades futuras). Por supuesto, la muerte es su posibilidad ontológica más peculiar y radical. La muerte es parte de la estructura ontológica de la naturaleza humana, y, paradójicamente, al mismo tiempo implica la supresión de esta misma estructura y de sus posibilidades. En segundo lugar, Heidegger no afirma, ni siquiera implícitamente, que el *Dasein* espere la muerte; hemos visto que rechaza las actitudes de espera y el constante dar vueltas a la idea de la muerte, algo que elimina la muerte de la categoría misma de posibilidad. La comprensión heideggeriana de la muerte como posibilidad ontológica no se convierte en presencia física en el corazón de la vida, pero sí que expresa un fin que es inherente al anticiparse-a-sí, es decir que pertenece a la estructura misma del *Dasein*. Cuando Sartre dice que el estar-vuelto-hacia-la-muerte pertenece al llamado concepto idealista de la muerte —en otras palabras, la muerte como «un fenómeno humano» o «el fenómeno último de la vida, vida todavía»—[26] su descripción se muestra inconsistente con una lectura atenta de los pasajes pertinentes de *Ser y tiempo*.

3. La muerte como la victoria de otro

Sartre no se contenta con denunciar la teoría tanatológica de Heidegger; desarrolla un modo original de comprender la muerte humana integrándola en la ontología de la estructura del ser-para-otros y en su ontología de la libertad, así como en su teoría del significado.

El ser humano, tal como se describe en *El ser y la nada*, es fundamentalmente libre respecto a todos los fines, todos los valores, todas las determinaciones naturales, y cualquier determinación, sea cual sea, procedente de otro *(hétérodétermination).* La libertad misma establece el valor y las normas de sus actos. Esta conciencia libre, autónoma, está entrando constantemente en

relación con seres semejantes. Sartre analiza la relación entre estos para-sí desde la perspectiva de la mirada. Comienza con un escenario insignificante: «Estoy en una plaza pública. No lejos de mí hay césped y, a lo largo de él, asientos. Un hombre pasa cerca de los asientos. Veo a este hombre, lo capto a la vez como un objeto y como un hombre».[27] La aparente calma queda súbitamente interrumpida cuando la mirada del otro cae sobre mí; este otro para-sí, a su vez, me percibe como un fenómeno, me desposee de mí mismo, reduciéndome al estatus de un objeto, esto es, un *artefacto*, un en-sí. Tal reducción incluso va contra la determinación original del para-sí, que «se determina perpetuamente a sí mismo a *no ser* el en-sí. Esto significa que no puede fundarse a sí mismo sino a partir del en-sí y contra el en-sí».[28] La alteridad se revela como una maldición que lanza al sujeto que está siendo mirado en medio de las cosas, provocando su alienación, la desintegración de su universo, de sus valores. La aparición de otro en el mundo corresponde a una descentralización del para-sí original; su mirada es un golpe a mi ser, revela mi esclavitud y de ese modo mi vergüenza. El otro me objetiva, por tanto, antes de convertirse a su vez en un objeto para mí, mientras intento «recuperar» mi subjetividad, mi «ser», pues mi ser solo puede realizarse en la medida en que capto la libertad de otro, sujetándolo a mi libertad. El para-sí, que se dirige hacia la imposible síntesis ideal del en-sí-parasí, está aprisionado en el círculo de la mirada/el que mira/el mirado, esa lucha de objetivar y recuperar su subjetividad. En esta amarga rivalidad que enfrenta a un para-sí contra otro, no hay ni vencedor ni vencido. Este estado constituye la estructura permanente del ser-para-los-otros. No hay espacio para una recepción no objetivadora de mi ser por otro.

El tipo sartreano de relación entre un para-sí y otro que se presenta en *El ser y la nada* se halla dominado por una ontología intersubjetiva negativa caracterizada por un conflicto perpetuo. Desde la perspectiva de Sartre, la mirada del otro es un constante verdugo para el yo: «El infierno son los otros».[29] La relación entre dos para-sí no es de respeto y amor por el otro en su ser y su individualidad, sino más bien una guerra sin armisticio y sin un ganador. Ser-para-los-otros es una negación interna recíproca del otro. Ni siquiera las actitudes de indiferencia y odio hacia el otro, actitudes que consisten en construir mi subjetividad sobre la ruinas de otro, hacen que desaparezca esta reciprocidad ontológica. La indiferencia, mediante un permanente sentido de ausencia e incomodidad, me recuerda la existencia del

otro. El odio, a su vez, implica también un reconocimiento de la libertad del otro.[30]

Sartre integra totalmente la muerte en la estructura ontológica del ser-para-los-otros. A diferencia de la tesis heideggeriana de que la muerte es un estado no-referencial que trunca el convivir *(Miteinandersein)*, el filósofo francés declara que la muerte es esencialmente inseparable de la relación con los otros y la comprende como la victoria definitiva, el triunfo del para-sí superviviente sobre el para-sí muerto, que de este modo queda reducido a un en-sí, una cosa carente de autoconsciencia. En su muerte, el para-sí cesa brutalmente de estar «en un estado de aplazamiento» *(en «sursis»)*. Súbitamente es arrojado a la incapacidad de cambiar y de dar sentido a sus acciones pasadas o cambiar su sentido. A partir de aquí su existencia queda fijada para siempre. Su conciencia de sí mismo ha sido abolida. Esfumándose en el pasado, su conciencia queda congelada en un en-sí, sin resurgimiento alguno de una nueva conciencia. El sentido de su vida y de sus acciones pasadas es a partir de ahora dependiente —volveré dentro de poco a esta idea— de la buena voluntad y la libertad de los para-sí supervivientes. Estos últimos deciden libremente el destino del primero, ya sea permitiendo que su existencia caiga en el olvido de las masas o reconstituyendo su vida. El para-sí muerto (en otras palabras, el en-sí) sigue entrando en la estructura ontológica fundamental del ser-para-los-otros, pero está a merced de los otros-supervivientes y puede sufrir cambios importantes de manera externa sin ser responsable de ellos.

La muerte es el resultado de la lucha que enfrenta la libertad de un para-sí a la de otro, porque concede la victoria al para-sí superviviente. En este contexto específico, la muerte es una «alienación», «una total *desposesión*»[31] de la persona del para-sí con ventaja para el Otro; esta desposesión debería entenderse que ocurre no solamente en el nivel de los bienes materiales, sino que sucede sobre todo en el nivel de la autodeterminación. Una vez muerto, el para-sí es «presa de los vivos».[32] Hallándose en un completo sometimiento a ellos, ya no es capaz de defenderse. Está condenado a existir solo a través de los para-sí supervivientes. Este es el escándalo de la muerte, su absurdo. «Se presenta como la alienación permanente de mi ser-posibilidad que no es ya *mi* posibilidad, sino la del otro».[33]

La afirmación de que la muerte es absurda contrasta con Heidegger, quien, según Sartre, afirmaría que el estar-vuelto-hacia-la-muerte confiere sentido a la existencia humana. No explicaré en detalle aquí por qué la interpretación de

Sartre está equivocada en este caso, porque ya he indicado que Heidegger excluye de su análisis ontológico la pregunta por el sentido de la vida y el mal de la muerte, que es jurisdicción de un análisis óntico. El estudio ontológico del estar-vuelto-hacia-la-muerte incluye no juzgar sobre el posible carácter absurdo de la muerte o de la vida.[34] La crítica que Sartre hace a Heidegger se basa en la teoría del significado que el filósofo francés relaciona con su presentación del para-sí y la amenaza que el otro supone.[35]

¿Qué implica esta teoría para nuestra percepción de la muerte? Esta teoría estipula que el pasado deriva su significado del presente y el presente del futuro. El futuro (en cuanto por-venir, *l'à-venir*) da sentido a la acción libre, sea presente o pasada, del para-sí. De ahí que el último sea un «*por-venir* de sí mismo».[36] «Ser sí-mismo es venir a sí».[37] Esta es la estructura de la identidad. El fin ilumina lo que es, o, para decirlo de otro modo, las acciones pasadas y presentes reciben su significado de las acciones futuras. Las primeras están constantemente en un estado de aplazamiento *(en sursis)*, esperando el significado que las últimas les conferirán. «Aquello que es solo cobra sentido cuando es *trascendido* hacia el por-venir».[38] El significado de una acción libre del para-sí no es dado por algún otro,[39] ni por la naturaleza, sino por el propio para-sí, que es el único que libremente elige el significado que quiere atribuir a su pasado. De manera similar, las acciones libres futuras determinarán el significado de su presente. La verdadera conducta libre de un para-sí en el presente, paradójicamente aparece ante él como plenamente consciente y transparente (el *cogito* prerreflexivo) y al mismo tiempo totalmente enmascarada por una determinación libre que también tiene que esperar hasta que su futuro (como por-venir) confiera un significado a su acción actual. De ahí que el para-sí sea esencialmente *espera*, manifestándose por medio de una serie de «esperas de esperas que esperan a su vez otras esperas».[40] Estas esperas tienden hacia un último descanso, que es imposible, en el cual se ofrecería una solución a esos problemas: la plenitud del en-sí-para-sí que ofrecería una visión de conjunto de su vida pasada y fijaría para siempre la curva trazada por su existencia.

Mientras el para-sí está vivo, puede cambiar el significado de sus acciones pasadas libres y comenzar constantemente de nuevo. La entrada de la muerte en escena, que es debida al azar y está más allá de la libertad del para-sí, paraliza definitivamente, en un presente inmutable, la proyección de la libertad del para-sí hacia el futuro (en cuanto por-venir). El para-sí muerto ya no puede

conferir significado retrospectivamente a sus acciones; a partir de ese momento es provincia de los supervivientes. Por eso, para Sartre, la muerte adquiere el carácter de un absurdo, pues no solo destroza todo proyecto y contradice la aspiración fundamental del para-sí a convertirse en un ser en-sí-para-sí, sino que también y lo que es más importante, le quita al para-sí muerto la capacidad de dar un significado —que procede del futuro— a sus acciones libres pasadas. Lo absurdo de la muerte no se halla fundamentalmente en el retorno a la nada del para-sí, ni en la supresión de su autoconsciencia, sino sobre todo en la alienación (transferencia de la propiedad) de su poder-ser: este se halla a merced de los otros-supervivientes que deciden sobre qué significado atribuir a la vida del difunto y a sus acciones pasadas. Lo absurdo de la muerte, como de la vida, se halla en la no realización de lo esperado,[41] en la indeterminación de los problemas: «La muerte no es nunca lo que da a la vida su sentido; es, al contrario, lo que le quita por principio toda significación. Si hemos de morir, nuestra vida carece de sentido, porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas sigue siendo indeterminada».[42] Desde luego, tenemos que mencionar también que Sartre propone otra razón para la absurdidad de la muerte: utiliza el concepto de absurdidad para caracterizar la facticidad como algo distinto de la libertad. La vida y la muerte son absurdas, pues mientras que estoy condenado a ser libre, estoy obligado a nacer y a morir: esto es, no elijo nacer ni ser mortal. La muerte es «*un hecho contingente* que, en cuanto tal, se me escapa por principio y pertenece originariamente a mi facticidad».[43] Y pocas páginas después, Sartre escribe: «soy un mortal libre».[44]

La teoría del significado respecto al para-sí libre descansa, en último análisis, en la célebre teoría sartreana de que la existencia precede a la esencia. Si esta última no es un dato presente, sino que se construye a través de la libre proyección al futuro (en cuanto por-venir) —el para-sí se configura como le guste—, entonces es correcto mantener que la muerte deja «en la indeterminación la realización de los fines que me anuncian lo que soy».[45] Yo sostengo, sin entrar en detalles, puesto que esto se ha debatido extensamente, que la esencia del para-sí es algo dado que está más allá de la libertad del sujeto-consciente, es decir que precede a la existencia. Lo que soy respecto a mi esencia —y no lo que podría ser en términos de mi autorrealización desarrollando mis múltiples capacidades y posibilidades— no depende del futuro: así pues, yo soy desde el momento en que soy arrojado al mundo.

Además, un suceso o una acción pueden, en mi opinión, recibir un sentido no solo retroactivamente, mediante su incorporación a una unidad mayor (por ejemplo, la vida personal de uno mismo, la historia, unos valores o la fe), sino en la misma presentidad *(présentéité)* de su actualización y en la intencionalidad de la conciencia que actúa. Ciertamente es correcto decir que la muerte deja la realización de los fines y proyectos en la indeterminación, pero estos fines no indican lo que soy. Más bien, significan lo que podría ser bajo el aspecto de la realización de mis posibilidades. Yo soy lo que soy, respecto a mi esencia, ya en el mismo instante en que me proyecto al futuro.

Sartre concibe la muerte como un enemigo, pues interrumpe la proyección de las posibilidades del para-sí; la muerte puede percibirse, como ha sido apuntado por muchos filósofos analíticos que analizaré en detalle en la Parte III, como un mal en la medida en que es una privación de posibilidades. Sin embargo, el filósofo francés da un salto lógico cuando relaciona esta ruptura en la proyección de mis posibilidades con la absurdidad de toda mi vida. Ciertamente, puedo encontrar y dar un sentido a muchas acciones de mi vida, incluso si finalmente muero, lo que implica la no-realización de una multitud de posibilidades. El retorno a la nada *per se* no elimina el significado de mis acciones pasadas. Por otra parte, como mantiene Sartre, puede hacer que sea absurda la tendencia ontológica hacia «ser», hacia la integración para-sí-en-sí, o, por decirlo de otro modo, hacia la felicidad y la plenitud completas del ser mismo de la persona.

La exigencia sartreana de un «después», con vistas a conferir un sentido a las acciones libres del presente y el pasado, puede interpretarse de dos modos diferentes dentro del contexto de su percepción de la muerte como una absurdidad. Por una parte, la absurdidad se origina en la incapacidad del para-sí muerto de dar un sentido a su vida pasada, de modo que la concesión de significado al para-sí fallecido a partir de entonces depende de la buena voluntad de los otros-supervivientes. Por otra parte, la muerte es absurda porque al suprimir radicalmente la proyección de posibilidades, bloquea la realización de la tendencia más profunda del para-sí, que no es otra que la unidad del para-sí-en-sí. La muerte elimina definitivamente el núcleo mismo del para-sí, que es la libertad autónoma, y reduce al para-sí a un en-sí. La posición sartreana parece implicar que la vida tendría un significado si, por una parte, el para-sí continuase existiendo *post mortem* mientras conserve su identidad personal y continúe proyectándose libremente hacia el futuro (en

cuanto por-venir) —que supondría también una resurrección del cuerpo para que el para-sí pueda continuar estando-en-situación— o, por otra parte, si el para-sí se las arreglara para lograr la identidad del para-sí-en-sí, que consiste en la totalidad de significado.[46] Pero, dado que la muerte significa *a priori* la destrucción total del sujeto, puesto que por definición la libertad exige la muerte y ya que el para-sí-en-sí no puede realizarse, la muerte revela, en opinión de Sartre, la absurdidad de la vida y la victoria de la libertad de los otros sobre la del para-sí muerto.

4. La muerte como situación límite

Sartre abre por sí mismo un camino que discurre entre el concepto idealista que considera la muerte parte intrínseca de la estructura biológica u ontológica del para-sí, y el concepto realista que la ve como extraterritorial a la vida. Para hacer esto lleva a cabo una trasposición del problema de la relación entre la vida y la muerte al nivel de su ontología de la libertad. Como vimos antes, la mirada del otro constituye un límite real a la libertad absoluta del para-sí, un límite que no pertenece a la libertad del para-sí, sino que es algo externo a su subjetividad. Su vano intento de apropiarse la libertad del otro se expresa en «el irrealizable que debe ser realizado», que Sartre describe como «la exterioridad que sigue siendo exterioridad hasta en y por la tentativa del para-sí de interiorizarla».[47] Este irrealizable representa el límite extraterritorial del para-sí, pero solo como límite a su libertad. Eligiéndose libremente, la libertad del para-sí elige sus propios límites. La finitud es externa al para-sí.[48]

Del mismo modo que entiende la libertad del otro como un límite de mi libertad, Sartre cambia los parámetros interpretativos para la noción de «significado» y describe la muerte como una «situación límite» externa a la libertad del para-sí, como un puro «hecho contingente».[49] Es cuestión de algo «dado»[50] que viene desde fuera de la subjetividad del para-sí por el hecho mismo de que el otro existe. La muerte se halla en el significado futuro que mi para-sí actual tendrá para el otro: una vez muerto, como acabamos de ver, mi poder-ser elude toda posibilidad y a partir de ahí pertenece a la posibilidad de los otros. La muerte, desde luego, es externa al para-sí: es decir, este nunca es capaz de encontrar la muerte. La muerte no constituye la posibilidad del para-sí, como Heidegger sostiene, sino más bien «la permanencia indefinida de su

ser-para-el-otro».[51] No existe para el para-sí viviente y elude su experiencia directa. Solo interviene inesperadamente *(entre-temps*) y se revela como «lo que no puede ser descubierto».[52]

En este giro de la especulación tanatológica en el nivel de la ontología del para-sí, Sartre cambia el significado generalmente atribuido a los conceptos mortal y muerte: el primero representa «el ser presente que soy para-otro», y el último representa «el sentido futuro de mi para-sí actual para el otro».[53] La muerte limita no solo los proyectos futuros del para-sí, sino también y de manera más importante el significado de las acciones pasadas del para-sí muerto, dejándolas a merced de la interpretación de los otros que sobreviven. Aunque la muerte nunca toca al para-sí, y aunque este último nunca encuentra su muerte en cuanto para-sí vivo, sin embargo es capaz de experimentarla en el sentido de que la muerte lo persigue en el medio de cada uno de sus proyectos como su «reverso inevitable». «La libertad que es *mi libertad* sigue siendo total e infinita; no es que la muerte no la limite, sino que, como la libertad no encuentra jamás ese límite, la muerte no es en modo alguno obstáculo a mis proyectos: es solo un destino de *estos proyectos en otra parte*. No soy "libre para la muerte", sino que soy un mortal libre. Al escapar la muerte a mis proyectos por ser irrealizable, escapo yo mismo de la muerte en mi propio proyecto».[54]

5. Conclusión

Aunque tenemos que insistir en la pertinencia de las objeciones de Sartre a la posición propuesta por Heidegger, dudo que la crítica de Sartre, tomada en su conjunto, sea «irrefutable», como sostiene Jolivet.[55] Efectivamente, varios de sus ataques contra el filósofo de Friburgo se muestran inadecuados: por ejemplo, sus argumentos contra la noción de muerte como mi posibilidad y como el sentido de mi existencia, o los que apuntan contra la idea de la espera de mi muerte. Ahora bien, la especulación de Sartre no se contenta con una simple crítica del estar-vuelto-hacia-la-muerte y del llamado concepto realista. Propone un modo novedoso de comprender la muerte, en el contexto preciso de su ontología-antropología del ser-para-los-otros y de la libertad como fundamento del ser, al mismo tiempo que aborda el problema del sentido de la vida y la absurdidad de la muerte.

Incluso antes de que Bloch emprendiera la demolición de la ontología heideggeriana de la finitud en su obra *El principio esperanza* desarrollando una ontología de radical apertura, Sartre rechazó, desde el punto de vista ontológico, el carácter de presente *(présentéité)* del ser por su carácter de no-ser-aún. El fundamento de la finitud del para-sí sartreano no se halla en la muerte, sino más bien en la libertad, la cual, aunque absoluta, se limita a sí misma. La experiencia de la muerte de otro me impulsa a responsabilizarme del sentido que daré a la existencia del para-sí muerto. La muerte no se revela a través de la angustia existencial heideggeriana, sino más bien a través de la intervención de la libertad del otro y, en última instancia, por la muerte de otro. Sartre no considera la muerte como *mi* posibilidad, sino más bien como el fin de mis posibilidades, hasta el punto de convertirse finalmente en *la posibilidad de los otros*. La originalidad de su posición consiste en el cambio de parámetros interpretativos: de mi muerte como algo que me separa de los otros pasamos a mi muerte como algo intrínsecamente ligado a mi relación con los otros, una relación que, no obstante, se halla profundamente impregnada por una lucha sin piedad por la dominación total de la libertad del otro. De ahí que mi muerte se perciba dentro de este particular contexto como el resultado trágico del combate que un para-sí entabla con el otro (y viceversa) a partir del momento en que son arrojados al mundo. Una pregunta interesante, que examinaré en la Parte III, es ¿hasta qué punto puede la muerte ser un mal para el para-sí muerto? ¿Hasta qué punto puede perjudicarle (dentro del contexto en el que el otro superviviente confiere o niega sentido a las acciones del para-sí muerto y decide el destino de este), si el individuo muerto no existe ya? Encontramos aquí, una vez más, el reto de Epicuro, a saber, que la muerte no puede ser un mal; no puede causarme ningún daño, dado que cuando yo estoy muerto ya no existo; del mismo modo, en el caso del argumento de Sartre se podría objetar que el otro no puede causarme daño alguno cambiando el sentido de las acciones de mi vida, porque ya no estoy ahí para sufrir o ser afectado por ello. La reducción del para-sí muerto a un en-sí, en el cual el sentido de sus acciones pasadas está irreversiblemente subordinado a la libertad y el deseo del para-sí superviviente, la victoria total e inalterable del último sobre el para-sí muerto es para Sartre una expresión de la absurdidad de la muerte. Esta absurdidad, por tanto, no descansa fundamentalmente en el hecho de que el sujeto-conciencia retorne a la nada, ni en el hecho de que sea imposible para el para-sí *in se* proyectarse libremente hacia el futuro, hacia

posibilidades futuras, esto es, crear continuamente su propia esencia y asignar significado a sus acciones presentes y pasadas. Por tanto, la absurdidad de la muerte (y, podríamos añadir, el mal resultante) radica solo secundariamente en esa instantánea reducción a la nada de sus posibilidades y sus proyectos.

La tanatología de Sartre se basa, en primer lugar y sobre todo, en su ontología de la libertad y en el concepto de facticidad, así como en su tesis de la relación negativa entre un para-sí y otro. Una vez que se pone en cuestión este fundamento, el concepto de la muerte dentro del marco de la relación con otro tendría que corregirse también. No se puede ya mantener que la muerte es absurda, o un «mal», a partir de la premisa de una lucha sin piedad que enfrenta a un para-sí con otro —aunque se podrían afirmar ambas proposiciones situándose en el nivel de la facticidad y la libertad—. Se tendría que soportar este absurdo y este «mal» sobre la base de que la muerte priva al para-sí de su capacidad de proyectar sus posibilidades y sus proyectos, y que interrumpe —a veces brutalmente— la tendencia fundamental del para-sí a cumplir y realizar proyectos personales. Este es el modo de argumentar de algunos filósofos analíticos, como veremos en la Parte III. Además, en el marco de una ontología que promueve una intersubjetividad positiva, en la que el otro no sería percibido ya como un enemigo, sino más bien como una ayuda indispensable para la realización plena del para-sí libre (y no solo como algo necesario para el descubrimiento del para-sí libre) y en la cual el vínculo entre un para-sí y otro se caracteriza por un mínimo de amistad o amor: en este contexto, la muerte de otro, y más particularmente la muerte de un ser querido, podría entenderse no ya como la victoria final que subyuga su libertad, sino más bien como la posibilidad, aunque triste, de que el superviviente sea empujado a aguas profundas, para permitir que su equilibrio sea alterado, y ponerse a sí mismo en cuestión. La muerte de otro, que Jaspers ha descrito como una «situación límite»[56] podría desempeñar, a pesar de su cualidad negativa, un cierto papel positivo al animar al superviviente a descubrir su ser, su fundamento mismo: lo impulsaría a trascender su contingencia y su facticidad y, en último término, a vivir mejor.

1 Véase Dolf Sternberger, *Der verstandene Tod;* Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort et Le problème moral du suicide* [hay trad. cast.: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*]; Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo* [*La mort et le temps*]; Jacques Derrida, *Aporías;* Thomas Macho, *Todesmetaphern*.

2 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*. Para una lectura más completa de su obra, véase Bernard N. Schumacher (ed.), *Jean-Paul Sartre*.

3 Véase Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 557 [*L'être et le néant*, p. 617: «*tour de passe-passe*»].

4 *Ibid*., p. 570 [p. 633: «*exhaustive*»; »*détaillée*»]. Respecto a las experiencias de Sartre acerca de la muerte durante su infancia y juventud, véase también *Les mots* [hay trad. cast.: *Las palabras*].

5 Véase, por ejemplo, James P. Carse, *Death and Existence* p. 361 s.; Jacques Choron, *Death and Western Thought;* Alexander Lohner, *Der Tod im Existentialismus*, pp. 186 s.; Georg Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, pp. 170 s.

6 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 555 [*L'être et le néant*, p. 615: «*adhérant au néant d'être qui limite le processus considéré*»].

7 *Ibid*., p. 554 [p. 615: «*l'inhumain par excellence*»].

8 *Ibid.,* p. 567 [p. 629: «*transcendant à la vie*»].

9 *Ibid*, p. 556 [p. 616: «*grand inconnaissable*»].

10 *Ibid.,* pp. 555, 556 [pp. 615, 617: «*porte ouverte*», «*lucarne*»].

11 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 555 [p. 616: «*Il n'y a plus d'autre côté de la vie, et la mort est un phénomène humain, c'est le phénomène ultime de la vie, vie encore*»].

12 *Ibid*. [p. 616: «*le sens de la vie*»].

13 *Ibid.,* p. 556 [p. 617: «*rigoureusement*»].

14 Véase Rainer Maria Rilke, *Von der Armut und vom Tode;* Serge Gaulupeau, «André Malraux et la mort»; Max Scheler, *Muerte y supervivencia [Tod und Fortleben];* Georg Simmel, *Lebensanschauungen* [hay trad. cast.: *Intuición de la vida*] y «Para una metafísica de la muerte» [«Zur Metaphysik des Todes»].

15 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pp. 562-563 [p. 624: «*ne reçoivent aucune solution et parce que la signification même des problèmes demeure indéterminée*»].

16 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 556 [p. 616: «*liberté pour mourir*»].

17 *Ibid*., p. 557 [p. 617: «*tour de passe-passe*»]. En su obra póstuma, *Cahiers pour une morale* (p. 432), Sartre parece conceder un valor más positivo a esta definición heideggeriana de la muerte: «*Mais c'est en outre ma mort comme possibilité de n'avoir plus de possibilité, possibilité d'impossibilité, altérité dans mon projet au coeur même de ce projet [...] le rapport avec la mort n'existe que comme possibilité de la mort d'un certain existant, et comme l'existant se définit par ses projets, possibilité de l'impossibilité de certains projets*» [«Pero, es además *mi* muerte como posibilidad de no tener más posibilidad, la posibilidad de la imposibilidad, la alteridad en mi proyecto, en el corazón mismo de este proyecto [...] la relación con la muerte no existe más que como posibilidad de la muerte de un cierto existente, y como el existente se define a través de sus proyectos, la posibilidad de la imposibilidad de ciertos proyectos»].

18 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 557 [p. 617: «*mort attendue*»].

19 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 557 [p. 618: «*[mourir est] la seule chose que personne ne puisse faire pour moi*»].

20 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, 557 [p. 617: «*projetant librement vers sa possibilité ultime que le Dasein accédera à l'existence authentique [...] pour atteindre à l'unicité irremplaçable de la personne*»].

21 *Ibid*., p. 558 [pp. 618-619: «*aucune vertu personnalisante qui soit particulière à* ma *mort. Bien au contraire, elle ne devient* ma *mort que si je me place déjà dans la perspective de la subjectivité; c'est ma subjectivité, définie par le Cogito préréflexif, qui fait de ma mort un irremplaçable subjectif et non la mort qui donnerait l'ipséité irremplaçable à mon pour-soi. En ce cas la mort ne saurait se caractériser* parce qu'elle est mort *comme ma mort et, par suite, sa structure essentielle de mort ne suffit pas à faire d'elle cet événement personnalisé et qualifié qu'on peut* attendre»].

22 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 569 [p. 631: «*Pour être temporellement indéfinie, c'est-à-dire sans bornes, sa "vie" n'en sera pas moins finie dans son être même parce qu'il se fait unique. La mort n'a rien à y voir; elle survient "entre temps", et la réalité-humaine, en se révélant sa propre finitude, ne découvre pas, pour autant, sa mortalité*»].

23 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 559 [p. 620: *«une entreprise manquée»*].

24 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 560 [p. 621: *«Cette perpétuelle apparition du hasard au sein de mes projets ne peut être saisie comme* ma *possibilité, mais, au contraire, comme la néantisation de toutes mes possibilités, néantisation qui* elle-même ne fait plus partie de mes possibilités. *Ainsi, la mort n'est pas* ma *possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde,* mais une néantisation toujours possible de mes possibles, qui est hors de mes possibilités»].

25 *Ibid.*, p. 568 [p. 629: *«Je ne saurais donc l'attendre, c'est-à-dire me jeter vers elle comme vers une de mes possibilités. Elle ne saurait donc appartenir à la structure ontologique du pour-soi»*].

26 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 555 [p. 616: *«un phénomène humain»*, *«le phénomène ultime de la vie, vie encore»*].

27 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 282 [p. 311: *«Je suis dans un jardin public. Non loin de moi, voici une pelouse et, le long de cette pelouse, des chaises. Un homme passe près des chaises. Je vois cet homme, je le saisis comme un objet à la fois et comme un homme»*]. Véase también *ibid.*, pp. 273 s., 397 s., 430 s. [pp. 300 s., 430 s., 478 s.].

28 *Ibid.*, p. 119 [p. 128: *«se détermine perpétuellement lui-même à n'être pas l'en-soi. Cela signifie qu'il ne peut se fonder lui-même qu'à partir de l'en-soi et contre l'en-soi»*].

29 Jean-Paul Sartre, *Huis clos*, pp. 93, 42 [hay trad. cast.: *A puerta cerrada*]: «l'enfer, c'est les Autres». «Mi caída original es la existencia del otro» (*El ser y la nada*, p. 291 [p. 321: *«Ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre»*]). «El pecado original es mi surgimiento en un mundo donde está el otro» (*ibid.*, p. 433 [p. 481: *«Le péché originel, c'est mon surgissement dans un monde où il y a l'autre»*]). En *Cahiers pour une morale* (p. 488), Sartre describe esta situación infernal de modo muy preciso: *«Tout effort du Pour-soi pour être En-soi est par définition voué à l'échec. Ainsi peut-on rendre compte universellement du règne de l'Enfer, c'est-à-dire de cette région d'existence où exister c'est user de toutes les ruses pour être et c'est échouer au coeur de ces ruses et avoir conscience de l'échec. C'est le monde de la folie dont parlent Spinoza et les Stoïciens»* [«Todo intento del para-sí por ser en-sí está, por definición, destinado al fracaso. A partir de aquí podemos dar cuenta universalmente de la existencia del infierno; esto es, esa región de la existencia en la que existir es utilizar todas las tretas para ser y fracasar en todas esas tretas siendo consciente de ese fracaso. Es el mundo de la locura del que hablan Spinoza y los estoicos»].

30 La teoría de la intersubjetividad negativa desarrollada en *El ser y la nada*, que toma como punto de partida una ontología del para-sí-en-sí, adolece de cierta debilidad que Sartre reconoció explícitamente en sus escritos posteriores a *El ser y la nada*, proponiendo una ligera modificación de su antropología. Supone que el para-sí es *per se* capaz de romper el círculo infernal de las relaciones entre una conciencia y otra, mediante una conversión que no explica en detalle. Desde luego, en su *Questions de méthode*, vol. I, pp. 113 ss. sigue hablando de una intersubjetividad del sujeto-objeto, cuya situación original es todavía de conflicto; a causa de esta intersubjetividad, la actitud inicial del individuo es la de violencia, que puede brotar en una guerra de poder abierta. El peligro que cada uno supone para el otro reduce al otro a un ser humano inhumano de una raza extraña. Sartre traspone la ley de integración mutua entre los para-sí, tal como la desarrolla en *El ser y la nada*, al nivel de las relaciones entre grupos. Cada grupo trata al otro grupo desde la perspectiva de la utilidad. En un intento de mitigar su tesis del conflicto, nuestro autor introduce la dimensión del intercambio y el servicio mutuo o el del trabajo por una meta común. Este tipo de relación intersubjetiva, que es más positiva que la desarrollada en *El ser y la nada*, no obstante, no implica considerar al otro como un fin en sí mismo y como un ser merecedor de respeto. Solo en *Cahiers pour une morale* (p. 516), obra póstumamente publicada, Sartre se distancia de *El ser y la nada* e introduce el respeto y el reconocimiento de la libertad de los demás. Admite que hay una actitud en la que el sujeto llega hasta disfrutar con el otro sin intentar apropiarse de él o de ella. Eso es el amor. *«J'aime si je* crée *la finitude contingente de l'Autre comme être-au-milieu-du-monde en assumant ma propre finitude subjective et en* voulant *cette finitude subjective, et si par le même mouvement qui me fait assumer ma finitude-sujet, j'assume sa finitude-objet comme étant condition nécessaire du libre but qu'elle projette et qui se présente à moi*

comme fin inconditionnelle» [«Yo amo si *creo* la finitud contingente del otro como estar-en-el-mundo asumiendo mi propia finitud subjetiva y *queriendo* esta finitud subjetiva, y si por el mismo movimiento que me hace asumir mi finitud-sujeto, asumo su finitud-objeto como condición necesaria de la meta libre que ella proyecta y que se me presenta como fin incondicionado»]. Véase *ibid.*, pp. 430, 434, 523 s. Un tono similar puede hallarse también en su larga entrevista, del tamaño de un libro, *L'espoir maintenant*, en la que Sartre enfatiza que la presencia del otro y de mi para-los-otros *(le moi-pour-autrui)* tiene prioridad respecto al para-sí, lo que equivale a decir que lo que hago se cumple en relación a una conciencia del otro. Reconocemos en esto el concepto de conciencia moral. Sartre confiesa (p. 40): «*[j'avais] laissé chaque individu trop indépendant dans ma théorie d'autrui de* L'être et le néant. *[...] je considérais malgré tout que chaque conscience en elle-même, chaque individu en lui-même était relativement indépendant de l'autre. Je n'avais pas déterminé ce que j'essaie de détermine aujourd'hui: la dépendance de chaque individu par rapport à tous les individus*» [«En *El ser y la nada* mi teoría de los otros dejaba al individuo demasiado independiente. [...] Sin embargo, tuve en cuenta que cada conciencia en sí misma y cada individuo en sí mismo era relativamente independiente de los otros. No había concretado lo que intento concretar ahora: la dependencia de cada individuo respecto de todos los demás individuos»]. Véase también «Interview with Jean-Paul Sartre», p. 13.

31 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 566 [p. 628: «*aliénation*», «*une totale dépossession*»].

32 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 566 [p. 628: «*en proie aux vivants*»].

33 *Ibid.*, p. 569 [pp. 631 s.: «*se présente comme l'aliénation permanente de mon être-possible qui n'est plus* ma *possibilité, mais celle de l'autre*»].

34 Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 264 ss. [pp. 246 ss.]. En el contexto de las reflexiones de Sartre sobre la conexión necesaria entre la muerte y la libertad, podríamos preguntarnos si una vida inmortal o interminable, que según Sartre no dejaría espacio a la libertad, para elecciones posibles, no sería absurda y tediosa, y disminuiría el valor de la vida actual. Volveré a esta cuestión en la Parte III.

35 Merece la pena explicar que la teoría del significado de Sartre no se limita al significado que el para-sí libremente da a sus acciones —mi análisis se desarrolla en este nivel—, sino que abarca también dimensiones que están más allá del significado otorgado por el para-sí y que de algún modo se imponía desde fuera de su subjetividad. Véase Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pp. 534 s. [pp. 591 s.].

36 *Ibid.*, p. 560 [p. 621: «à venir *à soi-même*»].

37 *Ibid.*, p. 561 [p. 622: «*Être soi, c'est venir à soi*»].

38 *Ibid.*, p. 521 [p. 578: «*Ce qui est ne prend donc son sens que lorsqu'il est* dépassé *vers l'avenir*»].

39 Sartre explica, desde luego, que otro puede dar un sentido a mi pasado e incluso definir a una persona desde la mala fe.

40 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 561 [p. 622: «*d'attente d'attentes qui attendent elles-mêmes des attentes*»].

41 *Ibid.*, p. 562: «Si soy espera de esperas de espera y si, de pronto, el objeto de mi espera última así como aquel que espera son suprimidos, la espera recibe retrospectivamente el carácter de un *absurdo*» [p. 623: «*Si je suis attente d'attentes d'attente et si, d'un coup, l'objet de mon attente dernière et celui qui attend sont supprimés, l'attente en reçoit rétrospectivement le caractère* d'absurdité»].

42 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pp. 562-563 [p. 624: «*la mort n'est jamais ce qui donne son sens à la vie: c'est au contraire ce qui lui ôte par principe toute signification. Si nous devons mourir, notre vie n'a pas de sens parce que ses problèmes ne reçoivent aucune solution et parce que la signification même des problèmes demeure indéterminée*»].

43 *Ibid.*, p. 568 [p. 630: «un fait contingent *qui, en tant que tel, m'échappe par principe et ressortit originellement à ma facticité*»].

44 *Ibid.,* p. 570 [p. 632: «*je suis un libre mortel*»].

45 *Ibid.*, p. 567 [p. 629: «*dans l'indéterminé la réalisation des fins qui m'annoncent ce que je suis*»].

46 En *Cahiers pour une morale* (p. 339), Sartre considera la posibilidad de una vida temporal

interminable en la que el para-sí podría realizar todas sus posibilidades. Sartre indirectamente caracteriza tal vida de absurdo porque mientras el para-sí realizase todas sus posibilidades, «*disparaîtrait en tant qu'individualité et en tant que liberté. Mais pour que ce choix n'ait pas la pure gratuité du choix divin, il ne faut pas que sa limitation lui vienne de lui-même. Il ne s'agit pas de choisir ses limites à partir d'une infinie possibilité mais de choisir dans des limites. Ces limites sont donc nécessairement données. [...] Ainsi le choix des possibles implique la mort et la mort comme contingence. Il implique aussi que les possibles* puissent toujours *ne pas être réalisés. [...] Être libre c'est courir le risque perpétuel de voir ses entreprises échouer et la mort briser le projet. Parler aussi de la finitude de la mort. La liberté ne se conçoit pas en dehors de la mort*» [«desaparecería en cuanto individualidad y libertad. Pero, para que esta elección no tenga la pura gratuidad de una elección divina, es necesario que su limitación no proceda de sí mismo. No es un asunto de elegir los propios límites sobre la base de una infinitud disponible, sino de elegir dentro de unos límites. Estos límites, por tanto, están necesariamente dados. [...] A partir de aquí la elección de lo posible implica la muerte y la muerte como contingencia. Implica también que estos posibles *siempre pueden* no realizarse. [...] Ser libre es correr perpetuamente el riesgo de ver fracasar las propias empresas y que la muerte corte el proyecto. También analiza la finitud de la muerte. La libertad no se concibe aparte de la muerte»].

47 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 570 [p. 613: «*l'irréalisable à réaliser*»; «*l'extériorité qui demeure extériorité jusque dans et par la tentative du Pour-soi pour l'intérioriser*»].

48 Véase *ibid.,* pp. 570-571 [pp. 613-614].

49 *Ibid.,* pp. 569-570 [p. 630: «*situation-limite*»; «*fait contingent*»].

50 *Ibid.,* p. 569 [p. 631:«*donné*»].

51 *Ibid.*, p. 570 [p. 632: «*la permanence indéfinie de son être-pour-l'autre*»].

52 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 568 [p. 630: «*l'indécouvrable*»].

53 *Ibid.,* p. 570 [p. 632: «*l'être présent que je suis pour l'autre*»; «*le sens futur de mon pour-soi actuel pour l'autre*»].

54 *Ibid.*, p. 570 [p. 632: «*La liberté qui est* ma liberté *demeure totale et infinie; non que la mort ne la limite pas, mais parce que la liberté ne rencontre jamais cette limite, la mort n'est aucunement un obstacle à mes projets; elle est seulement un destin* ailleurs de ces projets. *Je ne suis pas "libre pour mourir", mais je suis un libre mortel. La mort échappant à mes projets parce qu'elle est irréalisable, j'échappe moi-même à la mort dans mon projet même*»].

55 Régis Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et Jean-Paul Sartre*, p. 44: «*irréfutables*».

56 Véase Karl Jaspers, *Filosofía*, vol. 2, pp. 93-94 [pp. 220 s.: «*Grenzsituation*»].

6. El conocimiento de la inmortalidad es inseparable de la relación con el otro

Sartre no es el único filósofo contemporáneo en la primera mitad del siglo XX que insiste en que la experiencia de la muerte de otro es necesaria para llegar a la conciencia de la condición mortal del ser humano. En su *Essai sur l'expérience de la mort [Ensayo sobre la experiencia de la muerte]*, Landsberg alude al axioma «La muerte de tu vecino es infinitamente más que simplemente la muerte de otro»[1] y piensa que la mera experiencia de la muerte de una persona sin ninguna relación conmigo no necesariamente conduce al conocimiento experiencial de la necesidad de mi muerte. La experiencia de la muerte de alguien a quien se ama, más bien, es lo que posibilita que surja una «intuición de la *necesidad* de la muerte»,[2] una certidumbre sobre nuestra condición mortal; también me empodera para trascender la dimensión generalizadora («la gente muere») que sumerge mi muerte en el inconsciente. «La conciencia de la necesidad de la muerte es provocada por *participación*, por el amor personal en el que toda la experiencia se baña. Constituimos un "nosotros" con el moribundo. Y a través de este "nosotros", a través de la misma fuerza de esta comunidad, que constituye como si fuera un nuevo orden de personas, somos conducidos a un conocimiento experiencial de nuestra propia *mortalidad*».[3] La necesidad de la muerte no es todavía idéntica en significado a la afirmación de que todo ser humano tiene que morir, sino que más bien se relaciona esencialmente con la persona a la que amo y conmigo mismo. Landsberg explica que la necesidad general de tener que morir, que es comunicada mediante esta experiencia, no es de carácter lógico, sino de naturaleza «simbólica». Nuestro autor afirma que «*el otro representa* en realidad *a todos los otros*» y sigue diciendo que el otro «es "todo el mundo" y este "todo el mundo"

muere cada vez en la muerte del hombre que conocemos, el cual muere su propia muerte».[4] La experiencia de la muerte de un amigo querido puede llevar o a la conciencia de que yo tengo que morir o también a una «conciencia renovada» de esta necesidad sacándome de la cómoda generalización «Todo el mundo morirá algún día».[5] Landsberg explica que esta experiencia permite al superviviente experimentar, gracias al vínculo de amor que une a dos personas que constituyen un Nosotros (un tema muy bien desarrollado por Nozick),[6] «la muerte dentro de su propia existencia» debido a su pérdida y a la interrupción de la comunidad que el superviviente formaba con el fallecido. «La experiencia de la muerte en la soledad que sigue a la pérdida», así como el «sentido de la trágica infidelidad» en la partida del fallecido —Landsberg describe de manera adecuada la mortalidad como el estado de «infidelidad ontológica»—[7] ciertamente enseña al desconsolado «la naturaleza cualitativa de la ausencia y la separación»,[8] pero no dice nada sobre la experiencia de *mi muerte* como un estado. La experiencia de la muerte de un ser querido no me capacita para experimentar la muerte en la que el difunto «se encuentra», ni mi propia muerte futura. La experiencia de la muerte ofrecida por la soledad que sigue a una pérdida no significa la experiencia del estado de muerte.

Landsberg se aparta un poco de esta posición en su *Einführung in die philosophische Anthropologie [Introducción a la antropología filosófica]*, en la que dice que la certeza de mi mortalidad se origina en un sentimiento de finitud que es inherente al viviente y que posteriormente es confirmado por la experiencia. El hecho de mi mortalidad y el limitado alcance de mi vida se capta, según Landsberg, mediante una «orientación emocional» que es intencional y parte de la vida afectiva de una persona. La certidumbre acerca de mi condición mortal se halla en el modo en que me experimento a mí mismo en el tiempo. «No podemos dudar de que somos mortales. Pertenece a la manera en que experimentamos el tiempo».[9] Me parece que también Landsberg, siguiendo a Scheler y a Heidegger, presupone que la temporalidad del *Dasein* humano es finita. La experiencia del hecho de que los seres humanos mueren no se halla en el origen de la conciencia de mortalidad, pero la confirma. «Es claro que en nuestra autoconsciencia llegamos al conocimiento de la muerte, ciertamente, un conocimiento de la muerte que está fuera de toda duda, sin necesidad alguna de un razonamiento inductivo complicado. El hombre no adquiere el conocimiento de su mortalidad a través de la inducción; en lugar de ello, actualiza su conocimiento en el momento en que se convierte

en un individuo amenazado por la muerte y se las arregla para desarrollar un sentimiento de sí mismo como individuo».[10] La muerte de un ser querido, que se percibe en su irremplazable individualidad, despierta en el superviviente no solo una sensación de amenaza de muerte, sino también la certeza acerca de su propia muerte, una certeza que ya poseía. La muerte del otro refuerza la conciencia de su mortalidad.

Además, la conciencia de mi condición mortal no procede de un heroico abandono de mi vida,[11] pues para hacer eso tendría que ser ya consciente del hecho de que puedo perder mi vida. Al principio esta conciencia generalmente se debe al hecho de haber experimentado las muertes de varios seres humanos, quienes luego, en un segundo momento, pueden, desde luego, fundirse en un «todo el mundo» impersonal. El llegar a la conciencia verdadera y profunda en un nivel personal emerge de una experiencia de la muerte de un ser querido con el que tengo, al menos, un lazo de amistad y amor, o de simple compasión. La experiencia me lleva a tomar en serio la muerte, y en particular, mi muerte; dicho de otro modo, para tomar prestada una expresión de Kierkegaard, me lleva a pensar en la muerte como mi lote.[12] Me capacita o para descubrir mi mortalidad abiertamente o para pasar de la conciencia abstracta, conceptual, de que también yo entro en el oscuro compartimento etiquetado «todo el mundo morirá», a una conciencia vívida y «emotiva». Siento por primera vez —o una vez más— que la muerte me concierne personalmente y puede «tocarme» en cualquier momento. Esta experiencia me despierta del sueño confortable y letárgico en el que rechazo «mi muerte» y me fuerza a hacer frente a mi realidad ontológica en cuanto ser finito, mortal. La muerte del otro me revela que yo personalmente pertenezco a la categoría de «todos los hombres», que también yo soy uno de esos «otros» mortales. Un niño que creciese solo y fuese transportado a una isla desierta (para tomar prestada una imagen de Voltaire),[13] que nunca hubiese experimentado la muerte de otro, podría preguntarse, a partir de sus experiencias de la muerte de animales y plantas, o también del constante cambio de las estaciones en la naturaleza, si era mortal y algún día moriría. Este preguntar, resultante de la observación de que hay una dialéctica vida-muerte en los reinos vegetal y animal, no permite obtener ningún grado de certeza respecto a la condición mortal del sujeto pensante «hombre».

1 Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, p. 32 [hay trad. cast.: *Ensayo sobre la*

experiencia de la muerte]: «*la mort du prochain c'est infiniment plus que la mort d'autrui en général*». Aunque confiesa estar absolutamente seguro de nuestra condición mortal, Gabriel Marcel guarda silencio respecto al origen de esa certidumbre. En lugar de ello declara, basándose en su famosa respuesta a Brunschvig en 1937 —«Lo que importa no es mi muerte, ni la suya; es la muerte de quien amamos» [*Présence et immortalité*, p. 182: «*ce qui compte, ce n'est ni ma mort, ni la vôtre, c'est celle de qui nous aimons*»]—, que la muerte de un ser querido conmociona a un individuo mucho más que el pensamiento de su propia muerte. La muerte aparece como un calvario. Marcel insiste en esta conexión entre la muerte y el amor, que él entiende con la noción de fidelidad.

2 Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la* mort, p. 35: «*intuition de la* nécessité *de la mort*».

3 *Ibid*., p. 36: «*La conscience de la nécessité de la mort ne s'éveille que par la* participation*, que par l'amour personnel dans lequel baignait entièrement cette expérience. Nous avons constitué un* "nous" *avec le mourant. Et c'est dans ce* "nous"*, c'est par la force propre de ce nouvel être d'ordre personnel, que nous sommes amenés à la connaissance vécue de notre propre* devoir mourir». Véase Fridolin Wiplinger, *Der personal verstandene Tod*, p. 45: «*Das erste, was solche Erfahrung mir bei diesem Erwachen sagt, mir durch sie aufgeht, ist die* Gewissheit des eigenen Todes mit dem des geliebten Menschen*, weil sie die Erfahrung ist, dass ich mir selbst mit ihm selbst entzogen werde, und darin die Erfahrung des Menschentodes überhaupt, des "allgemeinen Todes" [...] in einer Gewissheit, an die keine noch so tiefsinnige Argumentation und spekulative Begründung desselben heranreicht, die aber auch die selbstsichersten Prognosen der Wissenschaft und Technik in ihrer Zuversicht, doch noch einmal den Tod zu besiegen, nicht mehr erschüttern können. Denn ich habe erfahren:* Tod ist Trennung von dem, den wir lieben» [«Lo primero que tal experiencia me dice durante este despertar, lo primero que amanece en mí a partir de entonces, es *la certeza de mi propia muerte con la de la persona amada*, porque es la experiencia de que soy arrancado de mí mismo junto con esa persona, y con ella se da la experiencia de la muerte humana en general [...] con una certeza que ninguna argumentación, por profunda que sea, y ninguna sustanciación especulativa pueden alcanzar, pero que la más segura prognosis de la ciencia y la tecnología no puede ya sacudir, a pesar de su confianza en que un día conquistarán la muerte. Pues he experimentado el hecho de que *la muerte es la separación de alguien a quien amamos*»].

4 Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, p. 37: «*symbolique*»; «l'autre représente *en réalité* tous les autres»*; «[l'autre] est le* "Jedermann" *et ce* chacun *meurt chaque fois dans le prochain qui meurt de sa mort singulière*». Véase también su *Einführung in die philosophische Anthropologie*, p. 70.

5 *Einführung in die philosophische Anthropologie*, pp. 57-58: «*Hat der Mensch auch keineswegs aus Induktionsmaterial eine mehr oder minder wahrscheinliche Regel aufgestellt, sondern an einem Fall eine echte Wesenserkenntnis gewonnen, sein Lebensgefühl weiter entwickelt und um eine plötzliche, gefühlsmässige und für ihn unbezweifelbare Erfahrungsgewissheit bereichert. Mag das Individuum den Satz "alle Menschen sind sterblich" tausendmal in der Schule nachplappern lernen, nur durch ein wirkliches Erleben des Todes, sei es am Sterben eines andern Menschen, sei es auch in echter Bedrohtheit und besonders in echter heroischer Preisgabe des eigenen Lebens, gelangt es zu einer wirklichen Kenntnis von der über Allen schwebenden Notwendigkeit*» [«De ninguna manera el hombre ha derivado una regla más o menos probable a partir del material para un razonamiento inductivo, sino que más bien ha alcanzado un verdadero conocimiento esencial a partir de un caso particular. Posteriormente ha desarrollado su sentido de la vida y lo ha enriquecido con una certeza experiencial súbita, intuitiva y para él indudable. Un individuo puede aprender mil veces en la escuela a repetir como un loro la sentencia, "todos los hombres son mortales", pero solo a través de una experiencia real de la muerte —sea la muerte de otro ser humano, o una seria amenaza, o especialmente un sacrificio genuino, heroico, de la propia vida— llega a un verdadero conocimiento de la necesidad que pende sobre la cabeza de todo el mundo»].

6 Robert Nozick, *The Examined Life*, p. 74: «*Each person in a romantic* we *wants to possess the other completely; yet each also needs the other to be an independent an nonsubservient person. Only someone who continues to possess a nonsubservient autonomy can be an apt partner in a joint identity that enlarges and*

enhances your individual one. And, of course, the other's well-being – something you care about – requires that nonsubservient autonomy too. Yet at the same time there is the desire to possess the other completely. *This does not have to stem from a desire to dominate the other person, I think. What you need and want is to possess the other as completely as you do your own identity. This is an expression of the fact that you* are *forming a new joint identity with him or her. Or, perhaps, this desire just* is *the desire to form an identity with the other. Unlike Hegel's description of the unstable dialectic between the master and the slave, though, in a romantic* we *the autonomy of the other and complete possession too are reconciled in the formation of a joint and wondrous enlarged identity for both»* [«Toda persona de un *nosotros* romántico quiere poseer al otro completamente, pero todos necesitan también que el otro sea una persona independiente y no servil. Solo alguien que sigue poseyendo una autonomía no servil puede ser un compañero apto en una identidad articulada que amplía y realza la tuya individual. Y, desde luego, el bienestar del otro —algo que te preocupa— exige también esa autonomía no servil. Ahora bien, al mismo tiempo existe el deseo de poseer al otro *completamente*. Esto no tiene por qué proceder de un deseo de dominar a la otra persona, me parece. Lo que se necesita y se quiere es poseer al otro tan completamente como uno hace con su propia identidad. Esto es una expresión del hecho de que *formas* una nueva identidad articulada con él o ella. O, quizás, este deseo simplemente *es* el deseo de formar una identidad con el otro. A diferencia de la descripción que hace Hegel de la inestable dialéctica entre el amo y el esclavo, en un *nosotros* romántico la autonomía del otro y su completa posesión se reconcilian en la formación de una identidad articulada y maravillosamente ampliada para ambos»].

7 Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort,* p. 38: *«la mort à l'intérieur de [sa] propre expérience»; «L'expérience de la mort dans la solitude consécutive à la perte»; «ressentiment de l'infidélité»; «l'état d'infidélité ontologique»*.

8 *Ibid*., p. 41: *«qualitativement l'absence et l'éloignement»*.

9 Paul-Louis Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, p. 52: «*Gefühlsrichtung»; «Wir können nicht daran zweifeln, dass wir sterblich sind. Es gehört zu der Art, wie wir uns in der Zeit erfahren»*.

10 *Ibid*., p. 56: *«Es ist klar, dass wir in unserem Selbstbewusstsein zum Todeswissen gelangen, und zwar zu einem durchaus zweifelsfreien Todeswissen, ganz ohne jene komplizierten Induktion nötig zu haben. Nicht durch Induktion gewinnt der Mensch das Wissen um seine Sterblichkeit, sondern er aktualisiert dies Wissen in dem Masse, als er totbedrohtes Individuum wird und zur Entfaltung eines Gefühles von sich selbst als Individuum gelangt»*.

11 Véase Paul-Louis Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, pp. 58, 70.

12 Véase Søren Kierkegaard, «At a Graveside», p. 75 [hay trad. cast.: «Junto a una tumba»]: *«my lot»*.

13 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, vol. XIX, p. 376.

7. La muerte como objeto de experiencia

En las páginas precedentes hemos visto que la conciencia que tiene el ser humano de que *puede* y *tiene que* morir tiene su origen en la experiencia de la muerte de otro ser humano. Uno podría preguntarse si esta conciencia está acompañada por un conocimiento no solo del morir, sino también y especialmente de la muerte como tal, es decir, el estado del sujeto humano fallecido. Nuestra preocupación aquí es determinar si una fenomenología de la muerte es posible.

Es posible mantener, en primer lugar, que el *morir* (propio o de otro) puede, hasta cierto punto, ser objeto de experiencia. Un ser humano puede «asistir» al proceso como espectador, «compartir el hecho del morir de alguien»,[1] así como su propia agonía (en la medida en que esté consciente). La persona consciente que está muriendo es capaz de percibir el mundo y el estado en el que ella se encuentra, de experimentar las etapas sucesivas de ello, y comunicar sus experiencias a quienes la rodean, hablando o mediante signos. Una vez que se hunde en un estado de inconsciencia, como un coma, ya no es capaz de comunicar a otra persona su experiencia del morir. No obstante, si pudiera todavía experimentarlo, esto tendría que ocurrir de alguna otra manera que no sea la percepción y la experiencia consciente.

A diferencia del morir y de las expresiones fenoménicas de la muerte humana —por ejemplo, un cadáver o la descomposición gradual del cuerpo de quien hace un momento era todavía una persona—, la muerte (esto es, el estado de muerte), a pesar de la certeza de su «presencia», parece estar más allá de la experiencia del individuo vivo y eludir el intelecto intencional y la reducción fenomenológica. El método fenomenológico describe lo que aparece al observador de la misma manera en que se manifiesta, o describe el modo de presentación de algo que se presenta. Parece que la muerte no se presenta del

mismo modo que el objeto externo de la percepción ni que la experiencia vivida de la conciencia. La muerte sería un «no-fenómeno» para el superviviente.

Antes de seguir adelante con este asunto, me gustaría llamar la atención sobre las dos opciones fundamentales disponibles ante el tanatólogo (el filósofo de la muerte) cuando piensa en el estado *post mortem* preguntando si la persona muerta —a diferencia del superviviente— puede experimentar el estado en que «se encuentra». Esta cuestión será de importancia capital cuando analicemos el reto epicúreo en la Parte III de este libro. La muerte (después del fallecimiento) puede significar o la no existencia radical e irreversible del sujeto, su aniquilación definitiva, o una existencia individual que habría «cruzado» la frontera del final de la vida. En el primer caso, se mantiene que la «persona fallecida» sería incapaz de experimentar su «muerte», esto es, su estado de muerte, dado que ya no existiría. En el segundo caso, se mantiene que la «persona fallecida» podría experimentar, al menos teóricamente, el estado en que se encuentra. Se puede especular también si el último podría, teóricamente, comunicar su experiencia a sus supervivientes, es decir, a los seres humanos que todavía no han «pasado más allá», a la etapa de difunto. Los fenómenos paranormales, como las experiencias cercanas a la muerte, las apariciones de personas fallecidas, comunicaciones del más allá de la tumba a través de médiums, o la reencarnación, me parece que carecen de pruebas científicas, al menos dado el estado presente de nuestro conocimiento.[2] El tanatólogo, por tanto, no podría referirse a las experiencias de los fallecidos. Parece que nos encontramos, en cuanto filósofos, frente a una barrera herméticamente cerrada.[3] Este es el punto de partida de mi reflexión sobre el tema de la posibilidad de una fenomenología de la muerte.

Si la muerte humana no se da como objeto a los vivos, si nunca les aparece, ¿no deberíamos concluir que cualquier intento de reflexionar sobre la muerte mediante el método fenomenológico estaría destinado al fracaso desde el principio? ¿No equivaldría una fenomenología de la muerte a balbuceos, a mera verborrea, esto es, especulación basada en conceptos sin sentido o en constructos imaginarios? ¿No sería la muerte «meta-fenomenológica»?[4] Al no tener densidad ontológica para el filósofo, dado que es una privación de mismidad, la ausencia de un para-sí, la muerte parece que solo nos permite acercarnos hasta su umbral y solo mediante metáforas y símbolos. Las nociones o las imágenes que tenemos de la muerte representan una ausencia. Puesto que

el filósofo no puede adoptar la perspectiva de la persona fallecida, se ve obligado a asumir la perspectiva del que está vivo. No mira la muerte como «es» para la persona fallecida, sino más bien tal como aparece al que está vivo, esto es, a través del fenómeno asociado al cadáver: la muerte se manifiesta como el cambio de cuerpo vivo a cadáver. ¿Significa esto que el filósofo está obligado a aproximarse a la muerte exclusivamente desde el ángulo de lo que la precede y, en último análisis, hablar solo de la vida?[5] En pocas palabras, todo nos llevaría a creer que una reducción fenomenológica de la muerte estaría abocada al fracaso desde el comienzo.

Al tomar como nuestro punto de partida el hecho de que mi muerte (el estado de muerte o estar en la muerte), como la del otro, siempre me rehúye —puesto que no logro objetivarla como tal—, ¿podríamos argumentar entonces que la muerte es un pseudo-problema? Como Spinoza dice,[6] ¿no debería el sabio meditar sobre la vida más que sobre la muerte? ¿No está el filósofo obligado a permanecer en silencio ante el no-fenómeno de la muerte y dejar el discurso tanatológico a los buenos oficios del teólogo? ¿No haría mejor el tanatólogo en seguir la máxima de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca»?[7] ¿No tendría que estar contento con pensar «sobre» la muerte, con pensar las cuestiones y circunstancias que la rodean, pero sin pensar jamás en la muerte misma? Incluso más radicalmente, como Wiplinger sugiere,[8] ¿no es imposible para el filósofo especular sobre la muerte, o incluso hablar de ella, ya que la muerte no es objeto de experiencia? Ahora bien, por el contrario, ¿no deberíamos mantener, con Jankélévitch, que a pesar de su «carácter no-fenoménico», la muerte es para el filósofo «el problema *par excellence* e incluso, en cierto sentido, el único problema»?[9] ¿Acaso no es la muerte, como insiste el fenomenólogo Fink, «el momento más a menudo interpretado del *Dasein*»?[10]

A pesar de la importancia y el significado de la investigación filosófica sobre la muerte y la posibilidad de analizar fenomenológicamente las consecuencias de la muerte a través de las actitudes humanas como la despedida, el duelo y el conflicto interno, o a través de la transformación de un cuerpo vivo en cadáver, es cierto que, como Sócrates subrayó ya en la *Apología*, nadie tiene «ningún conocimiento auténtico de lo que sucede después de la muerte».[11] Los filósofos contemporáneos, en su totalidad, aunque pertenecen a escuelas de pensamiento muy distintas, están de acuerdo en decir que la muerte es «irrepresentable»,[12] «impensable»,[13] «enigmática, indefinible»,[14] «inexplicable»,[15]

«inconceptualizable»,[16] una «*terra incognita*, un territorio misterioso y desconocido»;[17] que es «lo que no puede ser descubierto»,[18] «el enigma»,[19] «el más desconocido de los desconocidos», y la «nada del conocer».[20] Si este es el caso, ¿cómo podemos hallar una base para una fenomenología de la muerte, que permanece velada para nuestro intelecto intencional?

La muerte, como sucede con la preconcepción,[21] muestra ser un límite que nuestro pensamiento solo puede abordar asintóticamente, y parece, a primera vista, eludir el método fenomenológico. Aún reconociendo que es imposible tener una experiencia directa de la muerte, que nunca aparece como tal, podría considerarse la posibilidad de un discurso racional sobre el tema, que mencionaría la apariencia de finitud humana, la relación del *Dasein* con su futura muerte (Heidegger), o la pasividad del *Dasein* respecto a la muerte, entendida como la otredad radical (la fenomenología del otro, Levinas).

El punto límite de nuestro pensar sobre la muerte plantea la cuestión sobre la relación entre lo fenoménico y lo no fenoménico, así como la pregunta acerca de cómo el fenomenólogo podría clasificar fenómenos como el de la muerte, que no se ofrecen (al observador) en el modo de dación intuitiva *(Eingebung)*. A pesar de ser invisible en el sentido de su no-percepción fenoménica, la muerte está presente de algún modo en cada momento de la existencia humana, y pertenece, en cierto modo, al mundo fenoménico. Lo mismo vale para el tiempo. La ausencia de conocimiento sobre la muerte, como describe Sócrates, no implica, en opinión de Levinas, una «ausencia de relación».[22] Quizás se podría abordar la muerte refiriéndonos a la actitud de una persona viva respecto de su muerte, en la medida en que está «en una relación con algo que no proviene de él».[23] La muerte me rehúye, observa Levinas, no porque la muerte sea la nada, sino porque no puedo aprehenderla. Un análisis tanatológico no debería tomar como su punto de partida la nada, sobre la que nada sabemos, sino que, en lugar de eso, «solo puede apoyarse en una situación en la que aparezca algo absolutamente incognoscible; absolutamente incognoscible, es decir, extraño a toda luz, algo que hace imposible toda asunción de una posibilidad y, a pesar de todo, lugar en el que nosotros mismos nos hallamos presos».[24] Una fenomenología de la muerte podría, de ese modo, quizás, desarrollarse sobre la base de una absoluta otredad y la relación del individuo vivo con ella.

Los tanatólogos filosóficos contemporáneos han adelantado varios argumentos respecto a si es posible o no aprehender la muerte como un objeto

fenoménico. En este capítulo, comenzaré analizando dos hipótesis —la mutua exclusión de los estados de vida y de muerte, y la muerte *en* vida (es decir, como parte de la vida)— teniendo en cuenta la validez de hablar acerca de «mi muerte» y la posibilidad de imaginar «mi muerte». Después de eso, preguntaré si el amor no sería capaz de desvelar el carácter impensable de la muerte. Concluiré mi análisis de la pasividad y de la frontera examinando la relación entre la muerte y el dormir, o entre la muerte y la concepción/preconcepción.

1. La mutua exclusión de los estados de vida y muerte

Como hemos visto en la sección anterior, muchos filósofos contemporáneos sostienen que la muerte, entendida como el estado de muerte, elude la experiencia directa del individuo vivo histórico, del filósofo que se encuentra de este lado de la muerte. Vuillemin lo resume del modo siguiente: «Lo único que experimentamos es la amenaza de muerte, y no la muerte».[25] Ciertamente, la muerte es extraterritorial respecto al vivo. No entra en el proceso vital. No está *en* (ni es *parte de*) la vida. Aquí no estoy formulando la pregunta de si el difunto tiene una experiencia de «qué se siente estar muerto».[26] Esta hipótesis de la no-experiencia de la muerte es el punto de partida de la pregunta abordada en la Parte III de este libro, es decir, si la muerte es un mal *per se*, dependiendo de las circunstancias, o un bien *per se*. Esta teoría del carácter extraterritorial de la muerte y la pregunta de si la muerte es un mal se originaron, según se dice, con el filósofo griego Epicuro, cuya posición presenta un reto indudable a los tanatólogos filosóficos del siglo XXI, ya sean de la escuela fenomenológica, de la existencialista o de la analítica.

Basándose en su presuposición *a priori* de que el sujeto muerto no existe, Epicuro formula en su *Carta a Meneceo* su famosa tesis de que «la muerte nada es para nosotros», cuyo objetivo es reducir de algún modo el miedo a la muerte. El sujeto no se encuentra en el estado de muerte durante su existencia, ni en el estado de existencia una vez ha muerto. «La muerte no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe y cuando está presente nosotros no existimos».[27] El filósofo griego mantiene que el estado de vida y el estado de muerte se excluyen mutuamente y que no hay término medio posible, ni coexistencia concebible de los dos. Estamos enfrentados a una alternativa radical (*aut-aut*, o-o). A diferencia de mi condición mortal y de mi

morir, mi estado de muerte o el estado de una persona muerta no puede ser experimentado directamente por mí mientras viva. Dentro de este marco concreto, salta a la vista la dificultad de un abordaje filosófico de la muerte. Por una parte, mientras el filósofo está vivo, es incapaz de experimentar el estado de muerte, que rehúye el modo de donación/dación (en el sentido fenomenológico del término) y que no aparece como un fenómeno susceptible de reducción fenomenológica. Por otra parte, cuando el filósofo ha muerto, o no experimenta nada, dado que ya no existe, o experimenta la muerte (la suya), pero no se encuentra en posición de comunicar qué es la muerte (la suya) y en qué consiste estar muerto a las personas vivas que han permanecido al otro lado de su impenetrable frontera.

Hallamos esta exclusión mutua entre los estados de vida y muerte en los escritos de muchos filósofos contemporáneos. En su *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein dice que «la muerte no es un evento de la vida. De la muerte no tenemos vivencia alguna».[28] Ricœur observa que es una «amenaza externa en el sentido de que la vida no la implica necesariamente».[29] Ciertamente, el estado de muerte es comparable a una cita a la que el ser humano siempre falta. Como hemos dicho ya en nuestro análisis del estar-vuelto-hacia-la-muerte heideggeriano, se caracteriza por una «simultaneidad imposible»,[30] un juego del «escondite»,[31] una falta de contacto con el estado de vida. La presencia de uno indica la ausencia del otro y *viceversa*. Mientras una persona vive, su muerte está por-venir, y cuando esta se encuentra presente, la persona como ser terrestre vivo ha desaparecido; esto es, la muerte entra en el momento en que una persona se va de la vida terrestre. La persona que vive históricamente en el tiempo nunca se encuentra con su muerte, por así decirlo. «No puede estar a la vez en la vida y en la muerte».[32] En su *Filosofía*, Jaspers subraya que «yo *no puedo experimentar* mi muerte; lo único que puedo experimentar es una relación con ella [...]. La imposibilidad de experimentar la muerte no se puede anular; al morir, sufro la muerte, pero nunca la experimento».[33] Aquí retoma un tema que se halla no solo en Husserl, quien explica que «nadie puede experimentar la muerte en sí mismo»[34] (con lo cual quiere decir nadie de este lado), sino también en Kant, quien mantiene que «el morir no puede experimentarlo ningún ser humano en sí mismo (pues para hacer una experiencia es necesaria la vida), sino solo percibirlo en los demás».[35]

También Merleau-Ponty, refiriéndose igualmente al nacimiento (en lugar de la concepción) mantiene que el estado de muerte, estrictamente hablando, se

halla más allá de la experiencia del individuo vivo histórico, que «mi muerte» no puede ser objeto de mi experiencia en cuanto ser viviente. «Ni mi nacimiento ni mi muerte pueden aparecerme como experiencias mías, ya que, de pensarlas así, me supondría preexistente o superviviente a mí mismo, para poder experimentarlas y, por ende, no pensaría en verdad mi nacimiento o mi muerte. Así, únicamente puedo captarme como "ya nacido" y "todavía vivo"; captar mi nacimiento y mi muerte como horizontes prepersonales: sé que uno nace y muere, pero no puedo conocer mi nacimiento y mi muerte».[36] Ciertamente, Merleau-Ponty retoma la hipótesis propuesta por Sartre dos años antes, en 1943, en *El ser y la nada*, que estipula que la muerte es «*un hecho contingente* [...] un puro hecho, como el nacimiento; nos viene desde fuera y nos transforma en afuera».[37] Hay un comentario similar en las conferencias impartidas por Levinas en 1975-1976 y publicadas con el título *Dios, la muerte y el tiempo*, donde enfatiza «la imposibilidad de reducir la muerte a una experiencia» —tendríamos que añadir, «para el individuo vivo»— y habla de una «falta de contacto entre vida y muerte».[38] «La relación con la muerte del prójimo», continúa, «no es un *saber [savoir]* sobre la muerte del otro, ni la experiencia de esta muerte en su misma forma de anonadar el ser (si, como se suele pensar, el hecho de esa muerte se reduce al anonadamiento). No existe ningún conocimiento de esta relación ex-cepcional (ex-cepción: aprender y sacar de la serie). Tal anonadamiento no es fenoménico ni provoca ningún encuentro de la conciencia con él (aunque estas son las dos dimensiones del saber). El saber puro (= lo vivido *[vécu]*, la coincidencia) no conserva, de la muerte del prójimo, más que las apariencias externas de un *proceso* (de inmovilización) en el que termina alguien que, hasta ahora, podía expresarse».[39] El «ser» de la muerte, si así podemos expresarnos, no puede ser asimilado, según Levinas; siempre huye del superviviente. La muerte simplemente «constituye» el último tramo del viaje, dejando atrás a quien, hace un momento, estaba entre los vivos. «Uno no la encuentra, propiamente hablando»,[40] lo que equivale a decir que «cuando la muerte está ahí, nosotros [en cuanto cosas vivas terrestres] ya no estamos ahí».[41]

Resumiendo, la mayoría de los filósofos contemporáneos que estudian tanatología están de acuerdo en decir que no hay experiencia de la muerte para el individuo vivo. Esto es cierto tanto para «mi muerte», como veremos en un momento, como para la muerte del otro. Algunos autores, como Fink y Bollnow,[42] realizan una distinción entre *Eigentod* (la propia muerte) y *Fremdtod*

(la muerte de otro), especificando que la última es un fenómeno situado en la temporalidad, y por tanto sujeto a la experiencia, mientras que la primera corresponde a un fenómeno fuera del tiempo, o más bien a un fenómeno que pone fin a la temporalidad. Ciertamente, es correcto mantener que la muerte del otro es un fenómeno situado en la temporalidad, si entendemos «la muerte» como el hecho de morir, junto al cadáver que continúa existiendo un momento después del fallecimiento —cosas todas ellas evidentes—. Con la «muerte del otro», como tal, sucede siempre lo mismo que con «mi muerte», en el sentido de que ambas rehúyen la temporalidad y eluden cualquier posible experiencia. Desde luego, el superviviente experimenta las consecuencias de la muerte de un ser querido, que se manifiestan en la turbación emocional y la confusión intelectual, o en los fenómenos que indican la transformación del cuerpo vivo en un cadáver. Sin embargo, el estado de muerte siempre trasciende la vida histórica, temporal. El individuo vivo nunca se encuentra con la Muerte, que no es una entidad personificada; ella no adopta ninguna forma externa, como un esqueleto, como sucede en la secuencia de Woody Allen,[43] o con el ángel exterminador, al que alude el título de un libro de Feldman.[44]

En conclusión, y antes de analizar el significado de la expresión «mi muerte», me gustaría mencionar una consecuencia práctica de esta relación mutuamente excluyente entre el estado de muerte y el estado de vida. Este corolario, desde luego, no niega la posibilidad de aprender cómo morir, tal como recomienda Montaigne,[45] sino más bien reconocer la imposibilidad de entrenarse para la muerte y, más particularmente, para mi muerte, anticipándola, mediante trances místicos, experiencias religiosas, o terapias. Dado que «mi muerte» está más allá de toda experiencia, no puedo practicar el estar muerto.

2. El significado de la expresión «mi muerte»

En la literatura tanatológica encontramos a menudo la expresión «mi muerte». No cabe duda, ciertamente, de la validez de esta expresión en un contexto heideggeriano. Puedo ser «mi muerte» ya, a fuerza del «adelantarse» *(Vorlaufen)*, que no es una trasposición intelectual e imaginaria de mi fallecimiento y mi muerte; más bien, se trata de un movimiento del *Dasein* humano hacia su posibilidad más propia, un tender hacia su muerte, y al carácter «mío» de la

muerte. Se puede decir también «mi muerte» y significar el estado en el que me hallaré una vez que haya muerto, un estado que implica una vida después de la muerte y la conservación de mi identidad personal. El uso de la frase «mi muerte» plantea problemas en cuanto el término «muerte» puede significar o la desaparición total e irreversible de la persona o el agustiniano estar en la muerte. Echemos una ojeada más detenidamente a este problema examinando la capacidad de imaginar «mi muerte».

Puedo imaginar «mi muerte» de varios modos. Al ser consciente de que *puedo* morir en cualquier momento, puedo imaginar «mi muerte» en un futuro más o menos distante. Varios actos humanos, por ejemplo, obtener la póliza de un seguro de vida o dejar mis voluntades escritas, confirman esta posibilidad. También puedo imaginar «mi muerte» de una manera más directa y tangible. A diferencia del «estado de ánimo», para citar a Kierkegaard, asociado con ser testigo de la muerte de otro, la cuestión se vuelve realmente aguda, según el filósofo danés, cuando uno comienza «a pensar en sí mismo como muerto»,[46] esto es, «ser testigo de su propia muerte, ser testigo del cierre del ataúd, ser testigo de que todo lo que llena sus sentidos de un modo mundano y mortal cesa con la muerte».[47] Mientras sigo vivo, vivo anticipando las horas que seguirán a mi fallecimiento, las lágrimas de mis familiares y amigos, las preparaciones para mi entierro (que puedo haber arreglado con antelación), mi entierro, y los días y semanas que siguen al momento de dejar descansando mi ser en la tierra. Visualizo las reacciones de mi círculo de conocidos y de mi ciudad. «Huelo» «mi cadáver», que comienza ya a descomponerse, y la fragancia de las flores colocadas en mi féretro; escucho el llanto, los cantos, el panegírico, la procesión, etcétera. A través de los sueños, los pensamientos y las fantasías, imagino cómo seguirá el mundo sin mi presencia, y quizás intente representarme mi reputación y mi influencia. En este contexto específico, puedo imaginar este estado de «post-yo»,[48] de «mi muerte», como un suceso en el mundo. En el curso de esta visualización imaginativa, puedo estar sujeto a ciertas experiencias y de ese modo experimentar, en cierto sentido, «mi muerte». Ahora bien, imaginar tales sucesos me resulta posible en la medida en que estoy vivo, actuando como mi propio doble desde el punto de vista de un espectador de «mi muerte».

Ahora bien, ¿qué hay de la capacidad de imaginar «mi muerte» desde la perspectiva del yo-muerto? Me parece razonable aceptar la posibilidad de esto, con tal de que uno crea que el sujeto sobrevive al fallecimiento (en una vida

después de la muerte). Por otra parte, si se define la muerte como el retorno de la persona a la nada, entonces no puedo imaginar mi tumba desde la perspectiva de mi yo-muerto, ni siquiera experimentarla. Tener acceso a «mi muerte» «desde dentro»,[49] para tomar prestada una idea de Nagel, está descartado, me parece a mí. Se podría argumentar lo contrario, manteniendo que tal acceso sería posible imaginando el cese de mis experiencias y la (resultante) nada. Esta última, no obstante, no se da como un «acontecimiento tematizable».[50] Estar presente como individuo vivo en mi aniquilación es autocontradictorio. Como sujeto no me es posible abstraerme de mis percepciones subjetivas. Hallamos una vez más el argumento del sexto parágrafo de la *Crítica de la razón pura* de Kant: «El yo pienso debe acompañar todas mis representaciones».[51] Cuando intento imaginar un estado de cosas, incluyendo «mi muerte», soy consciente de, o al menos presupongo, sin necesariamente ser consciente de ello, mi presencia como espectador.[52] Imaginar «mi muerte» requiere simultáneamente la desaparición del yo-espectador, lo cual no es posible. Siendo incapaz de adoptar la perspectiva de la nada, no puedo imaginar cómo sería, desde dentro de un «yo-muerto», estar muerto en el sentido de no existente. En *Antropología desde un punto de vista pragmático*, Kant observa que «el pensamiento: *no soy,* no puede *existir;* pues si no soy, tampoco puedo ser consciente de que no soy. Puedo, ciertamente, decir que no estoy sano y pensar otros *predicados* semejantes negándolos de mí mismo (como sucede con todos los *verba*); pero *hablando* en primera persona, *negar* el sujeto mismo, con lo que este se aniquila a sí mismo, es una contradicción».[53] «Mi muerte», en cierto sentido, nunca existe para mí. Me parece que hay un abismo entre el estado de «mi muerte» y el yo a quien «ocurrirá». ¿Cómo puede este suceso de mi muerte, que no puede ser aprehendido, «sucederme» a mí? Creo que hemos tocado aquí un punto central de la doctrina epicúrea del no-encuentro con la muerte, que tendrá importantes consecuencias para decidir si la muerte es un mal o no. (Ciertamente, ¿cómo puedo afirmar que la muerte es un mal para el yo-muerto cuando ya no existo y ya no tengo sensaciones?). Si uno opta *a priori* por la no-supervivencia, la posibilidad de experimentar «mi muerte» encierra una contradicción. O no puedo simultáneamente —algo necesario para experimentar «mi muerte»— ser y no-ser, es decir, estar privado de toda experiencia.

La imposibilidad de imaginar «mi muerte» desde la perspectiva del «yo-muerto» se aplica también —a diferencia de las afirmaciones de Edwards y

Perrett—[54] a «su muerte», la muerte del otro. Ningún otro puede imaginar, estrictamente hablando, «mi muerte» desde dentro, o qué es estar muerto, más de lo que yo puedo. En este sentido, «mi muerte» es un hecho para aquel que esté presente a ella. El superviviente no experimenta mi estado de muerte, sino más bien mi fallecimiento y mi cadáver. Este argumento es válido también para mi preconcepción: aunque soy capaz de imaginar —como espectador— la historia humana y familiar antes de mi proyección en la mundanidad, en qué consistiría «ser» antes de esa proyección me resulta inaccesible, a pesar de lo que dicen Edwards y Perrett.

Para concluir, me gustaría destacar dos aspectos del debate. Por una parte, la imposibilidad de imaginar «mi muerte» o «mi preconcepción» no implica la inmortalidad, como Tilliette afirma.[55] (No me entretendré refutando esta posición, ya que los argumentos se han expuesto anteriormente). Por otra parte, la llamada filosofía existencialista no pretende, como incorrectamente afirma Rosenberg, desvelar el misterio de la muerte o en qué consiste estar muerto.[56] Los filósofos existencialistas no son los «peores infractores»[57] al contradecir la tesis defendida en los parágrafos precedentes, una tesis que Rosenberg establece correctamente: es imposible imaginarse a uno mismo como testigo de su propio funeral, y no se puede saber ni experimentar cómo es estar muerto. Ninguno de los existencialistas ni de los fenomenólogos habría negado esto.

Por tanto, «mi muerte», y también la muerte en cuanto tal, parece rehuirme. Vivo o muerto, nunca puedo encontrarme con ella. Lo que encuentro es siempre una consecuencia de la muerte de otro (el cadáver, por ejemplo), pero nunca de «mi muerte». Epicuro está en lo cierto en este punto.

3. La muerte en la vida

Como reacción a la tesis de la mutua exclusión del estado de vida y el estado de muerte, algunos filósofos del siglo XX, como Scheler, Simmel y Theunissen, desarrollaron la teoría de la muerte *en* la vida. Insisten en que la muerte no debería verse ya como algo inorgánico y externo, como «el corte de las Parcas que pone fin a la vida»,[58] sino más bien como un constituyente formal de la vida. La muerte se halla inseparablemente unida a la vida; está íntimamente presente en ella. Está en marcha incluso en la vida. ¿Nos permite la presencia

de la muerte *en el interior de* la vida —cuyo significado tendremos que definir más precisamente— intencionalizar la muerte, aprehenderla como un fenómeno, experimentarla? ¿Posibilita esto una fenomenología de la muerte? Scheler desarrolló la tesis de que la idea de la muerte —que es «clara y luminosa»—[59] «pertenece a los elementos *constitutivos* [de nuestra] conciencia»;[60] ¿significa esta hipótesis intuitiva de la muerte, como algunos han afirmado,[61] que se aprehende la esencia de la muerte? ¿No es más lógico razonar que la tesis de la muerte *en* la vida se sitúa en un nivel diferente del discurso, en el que la muerte se entiende como la mortalidad del individuo vivo, y que por tanto no contradice la tesis de la mutua exclusión de la vida y la muerte? Para responder estas preguntas creo que será útil mirar más de cerca la teoría de la muerte *en* la vida.

El desarrollo de esta teoría fue posible por el declinar del animismo, tal como es representado por Spinoza y Leibniz, y por una comprensión crecientemente mecanicista del mundo y del ser humano, acompañado por una gradual exclusión de la metafísica del ámbito del discurso racional.[62] Así como la especulación filosófica clásica sobre la muerte se mueve dentro del marco general más amplio del dualismo cuerpo-alma, la tanatología de finales del siglo XIX aborda la muerte principalmente a través de su relación con la vida, y comienza a dejar las cuestiones de la inmortalidad y el significado de la vida fuera del debate.

A pesar de las importantes contribuciones de poetas y escritores como Hölderlin, Rilke, o Tolstói al tema de la muerte *en* la vida, me concentraré en unos pocos filósofos contemporáneos, en particular Simmel, Scheler, Jonas y Theunissen. Omito deliberadamente a Heidegger, quien ha sido comentado ya con cierta extensión y que fue inspirado por los dos primeros pensadores antes citados. En esta escuela de la filosofía de la vida, Simmel se niega a entender la muerte como imposición de un límite a la vida desde el exterior. Si así fuese, la vida sería interrumpida súbitamente en su proyección hacia el futuro de sus posibilidades por un «suceso» que es externo a ella: la muerte. Considerada de este modo, la vida sería, en cierto sentido, inmortal. Simmel se distancia de tal concepto de la muerte, el cual, afirma, es defendido por «la mayoría de los hombres»,[63] proponiendo el filósofo alemán en su lugar «insertar» la muerte en el corazón de la vida biológica. La muerte está presente no solo en el momento de su cumplimiento —el fallecimiento— sino que está ya «ahí» desde el momento en que el individuo es arrojado a la mundanidad. «La muerte está

ligada a la vida de antemano y desde el interior».[64] La vida se sitúa en un contexto general «que está encarado hacia la muerte [...]. Pero en todos los momentos particulares de la vida *somos* los que van a morir, y la vida sería distinta si esto no fuera nuestra determinación dada, actuante en ella de algún modo».[65] Simmel describe la muerte como un molde que imparte forma a la vida; la configura; es un «momento formal de nuestra vida».[66] Cita la observación de Kierkegaard «a la muerte le ocupa su propio negocio en la vida».[67]

Scheler, siguiendo a Simmel, propone insertar la muerte *en* la vida, argumentando que la existencia de una *muerte natural* ayudaría al hombre moderno a redescubrir la idea de la muerte, así como la creencia en una vida posterior. Rechaza la tesis de Weismann[68] —adoptada por Carrel, pero cuestionada en décadas recientes por Hayflick y Moorhead—[69] que mantiene que algunas células son «a-mortales» y considera la muerte como algo accidental y externo al ser vivo. En esta teoría, la muerte se considera «catastrófica»,[70] un «tropezón»[71] causado por agentes externos al sujeto. Este último tropieza con la muerte por azar, como si fuera corriendo hacia un «muro»[72] en la oscuridad. La muerte es consecuencia del desgaste y desgarramiento medioambiental sobre el sujeto, que ya no se las arregla para defenderse, y finalmente perece; siempre procede del exterior. Como he insinuado ya, de pasada, al analizar el conocimiento intuitivo de la mortalidad humana, Scheler declara que el ser vivo se caracteriza por «un lento agotamiento de una fuerza vital que actúa como agente independiente»,[73] un «*agotamiento interno* de los agentes que dirigen la vida de la especie».[74] La muerte, como afirma Scheler, es un fenómeno «vinculado a la esencia de lo vital»;[75] pertenece «a la forma y a la estructura»[76] de la vida. La vida es impensable sin la muerte. Esta última es una compañera de viaje: «Acompaña la vida entera como un elemento de *todos* sus momentos».[77] La muerte «pertenece a la esencia de la "vida"».[78] Es «una absoluta y definitiva economía del mundo».[79] Scheler sostiene incluso que la llegada de la muerte aparece «como el necesario cumplimiento de un sentido de la vida».[80] La muerte es «un poder rector y conformador de su vida; algo que confiere a esta articulación y estructura».[81] «La muerte pertenece a la forma y a la estructura únicas en que nos es dada cualquier vida, la nuestra como otra cualquiera, y esto *desde dentro y desde fuera*. No es un marco casualmente añadido al cuadro de cada uno de

los procesos psíquicos o fisiológicos, sino un marco que pertenece al cuadro mismo, y sin el cual no sería el cuadro de una *vida*».[82]

Jonas, a quien más tarde se sumó Theunissen,[83] retoma el tema de los dos escritores alemanes: citando desarrollos contemporáneos en biología, observa que «la muerte y la vida comparten el mismo dominio», lo cual equivale a decir que «no se puede tener lo uno sin lo otro».[84] La muerte es una «característica esencial de la vida como tal»,[85] lo cual quiere decir que la constitución orgánica de la vida implica la muerte. La muerte está «inscrita» en lo más profundo de las células del ser vivo; es la compañera inseparable, un «elemento» constitutivo de la vida biológica.

Este concepto de la muerte como elemento indispensable en el desarrollo y la propagación de la vida, que Simmel, Scheler, Theunissen y Jonas sitúan en el nivel biológico —lo cual no implica una especie de maniqueísmo, por el que la muerte coexiste en un ser «encarnado» junto a la vida— conduce de nuevo, mediante una analogía, a la dialéctica hegeliana de la vida y la muerte. Como Bernard había apuntado ya, la vida se caracteriza por un proceso doble de «creación» y «destrucción orgánica»,[86] por un doble movimiento de los fenómenos: «fenómenos de creación vital o síntesis organizativa, y fenómenos de muerte o destrucción orgánica. [...] En un ser vivo, todo se crea a sí mismo morfológicamente y se organiza, y todo muere y se destruye a sí mismo».[87] Encontramos esta idea de un doble movimiento ya en los escritos de Stahl, Haller, y Lamarck; se halla también en la base de la explicación moderna del metabolismo, que se compone de anabolismo (síntesis) y catabolismo (destrucción).

Así pues, la vida resulta inconcebible sin la muerte; son inseparables y constituyen «una fusión indisoluble», para tomar prestada una expresión de Simmel.[88] El escritor recién citado explica, no obstante, que «la vida, en y por sí misma, exige la muerte como su opuesto, como el "Otro"».[89] El autor alemán las considera como la tesis y la antítesis. La muerte ofrece resistencia al principio vital. Confrontado por esta continua amenaza de muerte, que, según Jonas, siempre acecha a la vida,[90] esta ha de afirmarse constantemente para continuar. Bichat había observado ya que la vida era un «conjunto de funciones que resisten a la muerte».[91] Ciertamente, el metabolismo es la expresión de un constante Sí a la vida. Según Jonas, es una «incesante nueva apropiación [...] que reafirma una y otra vez el valor de la vida contra su recaída en la nada».[92] Y concluye que «en lugar de un estado dado, el ser se ha convertido en una tarea,

en una posibilidad que debe ser realizada siempre de nuevo en lucha con el no-ser, su contrario constantemente presente, que de todos modos e ineluctablemente acabará por devorarlo».[93] Incluso acompañando a la vida biológica, la muerte es al mismo tiempo la contradicción de esta.

La tesis de la muerte *en* la vida subraya el hecho de que la muerte es un elemento constitutivo de la vida biológica humana y que se opone a la vida, siendo inseparable de ella. Dentro de este determinado marco intelectual, Scheler desarrolla la noción de «muerte natural», que significa la conclusión del proceso biológico del individuo viviente. La muerte del individuo viviente ocurre cuando las «fuerzas» de la muerte han ganado definitivamente a las fuerzas de la vida. Esto ocurre inevitablemente cuando el límite natural de la esperanza de vida se ha alcanzado. Esta muerte natural está precedida por lo que se podría llamar un programa de envejecimiento, que es una síntesis entre el desgaste por uso causado por el entorno del individuo vivo y el deterioro por el uso «químico» que tiene lugar en el cuerpo humano. Scheler contrasta esta llamada muerte natural con el tipo de muerte denominada accidental, que describe como catastrófica y equivale a la tesis de la extraterritorialidad de la muerte respecto a la vida. La muerte accidental no se halla necesariamente conectada con el proceso de envejecimiento y puede ocurrir en cualquier momento, incluso en una fase muy temprana del desarrollo biológico, esto es, mucho antes de que el reloj biológico natural se deteriore por sí mismo. Sin detenerse en este punto, me parece muy adecuado distinguir la muerte natural de la muerte accidental; sin embargo, mantengo una cierta distancia cuando estas dos clases de muerte son contrastadas, como hace Scheler, dentro del contexto más general de un conflicto entre la tesis de la muerte *en* la vida y la tesis de la extraterritorialidad de la muerte respecto a la vida. De hecho, pienso, por otra parte, que la última tesis no niega que la muerte esté inscrita en el corazón mismo del proceso biológico del individuo vivo (en el nivel celular o en el individuo vivo como totalidad), sino que más bien expresa una interrupción de la proyección hacia el futuro (en cuanto por-venir) de las posibilidades del sujeto. Por otra parte, creo que la muerte siempre es causada —independientemente del contexto, sea natural o accidental— por una destrucción del funcionamiento del metabolismo, que se ha vuelto incapaz de reparar el daño provocado por un accidente o una enfermedad.

Una vez presentada la teoría de la muerte en la vida, podemos preguntarnos si la inclusión de la muerte *dentro de* la vida posibilita conocer y experimentar

la muerte. ¿De qué clase de muerte estamos hablando aquí? ¿Tal discurso sobre la muerte no estaría situado en un nivel de comprensión de la muerte diferente del nivel del discurso al que los partidarios de la tesis de la muerte *en* la vida creen que se están oponiendo, a saber, la tesis epicúrea?[94] Al referirse a la estructura de una fase de la vida, Scheler defiende, en efecto, un conocimiento y una experiencia de la muerte. Él afirma que la idea de la muerte «pertenece a los elementos *constitutivos* [...] de nuestra conciencia».[95] Así pues, la esencia de la muerte no radica en la defunción, que es «la *realización* más o menos *contingente*, de esta esencia»; más bien puede discernirse ya en la estructura de la vida, «entre todos los accesorios individuales».[96] Constituye el objeto de un conocimiento intuitivo directo, es una «clara y luminosa idea».[97] Parecería que Scheler sostiene, como algunos han creído,[98] que el conocimiento intuitivo es capaz de aprehender la esencia de la muerte. Si así fuese, el lector tendría que maravillarse de que el filósofo alemán no haya dicho nada para describir o explicar esa esencia. A mí me parece que nos encontramos aquí, en lugar de eso, con una equivocación en lo que respecta a la noción de muerte. En este contexto, Scheler no se refiere a la muerte entendida como el estado de muerte, sino más bien a la mortalidad, a la orientación del individuo hacia su muerte, que se halla inscrita en el corazón del individuo vivo. Esto es lo que la intuición de Scheler aprehende. Por tanto, esa comprensión de la muerte, que constituye la base de la tesis de la muerte *en* la vida, no elimina el reto epicúreo, como Scheler había intentado. Ni tampoco hace posible una fenomenología de la muerte como tal, sino solo una fenomenología de la mortalidad o de las consecuencias del fallecimiento. La tesis de la muerte *en* la vida ha supuesto una contribución importante para la comprensión de la muerte como compañera de viaje en la vida, incluso cuando se clarifica que las dos nunca coinciden: en el nivel celular no hay simultaneidad de vida y muerte. Esta tesis no establece una presencia real de la muerte (entendida como un estado) en el corazón de la vida —lo cual equivaldría a decir que el individuo vivo y el individuo muerto coinciden— sino más bien una verdad largamente familiar: el ser humano es mortal; desde el momento de su concepción es un estar-vuelto-hacia-la-muerte, y la actualización concreta de esta muerte-defunción puede ocurrir en cualquier momento. No obstante, él está sujeto también —respecto a algunas de sus partes biológicas— a pequeñas «muertes» (en el sentido de defunción). La muerte es, en cierto sentido, necesaria para el desarrollo del principio de la vida humana orgánica; se halla inseparablemente

unida a ella.[99] La tesis de la vida *en* la muerte no significa que el sujeto en su conjunto muera en pequeñas dosis hasta el momento en que está completamente muerto, sino más bien que ciertas células del individuo mueren y que la persona humana está destinada a morir.

Esta presencia de la muerte *en el corazón* de la vida, bajo el doble aspecto de la mortalidad del sujeto vivo y la ocurrencia de pequeñas muertes en partes de su organismo, no nos permite aprehender la muerte como fenómeno. La teoría de la muerte *en* la vida no supone que la muerte es un principio material o es encarnada por una fuerza que tiene una existencia física en la vida y coexiste con ella. Aunque la muerte es la compañera de viaje favorita de la vida, sigue siendo extraterritorial al estado de vida de la persona. Yo sostengo que las dos tesis en cuestión —la muerte *en* la vida y la extraterritorialidad de la muerte respecto a la vida— están situadas en dos niveles diferentes de comprensión de la muerte. El hecho de que a menudo se contrasten en la literatura tanatológica me parece que es el resultado de un fallo en distinguir entre el estado de muerte (el tema del discurso epicúreo) y el hecho de ser mortal. La tesis de la muerte *en* la vida sustituye la mortalidad por el estado de muerte y pasa de la comprensión de la muerte como un instante a una comprensión de la muerte como un proceso.[100] El contraste entre estas dos tesis se halla más bien, a mi entender, en sus actitudes hacia la muerte y, más particularmente, hacia mi muerte; el contraste se sitúa en el contexto más amplio de una *meditatio mortis*. Mientras que Epicuro deduce de su tesis la no existencia de la muerte para el individuo y la falta de base de su miedo respecto a ella, Simmel, Scheler y Heidegger intentan, cada uno a su modo, despertar al hombre moderno a la presencia de la muerte para que pueda mirarla a la cara.

Ni la teoría de la muerte *en* la vida ni la teoría de la extraterritorialidad de la muerte respecto a la vida nos permiten desarrollar una fenomenología de la muerte como tal. Esta siempre parece estar fuera de la vida, ya se entienda la vida en el nivel personal o en el nivel celular. Nunca aparece al filósofo como un fenómeno. Los únicos fenómenos perceptibles son aquellos que pertenecen a las consecuencias de la muerte: el duelo, el adiós, el cadáver, etcétera. Si la tesis de la muerte *en* la vida no posibilita una fenomenología de la muerte, ¿podría un análisis basado en el amor, que establece una cierta identidad compartida entre dos personas, tener éxito en hacerlo?

4. El amor como desvelador de lo que es impensable sobre la muerte

¿Podría la experiencia de la muerte de un ser querido, con quien el superviviente tenía lazos de amistad y amor y que junto con él formaban un «nosotros» —como Marcel, Landsberg, Wiplinger y Nozick han subrayado— permitir al superviviente no solo ser consciente de su propia mortalidad, sino incluso pensar lo impensable acerca de la muerte? El superviviente, en el duelo, está privado de la existencia y la presencia del otro a quien se ama, el cual deja un vacío emocional; ¿nos ofrece esto razones para decir que él es capaz de experimentar la muerte de su amigo y por tanto de tener la experiencia de lo que será su propia muerte? Aunque es imposible experimentar la misma privación «sufrida» por el fallecido, cabe preguntarse, no obstante, si la muerte de mi amigo no me lleva a experimentar la pérdida de mi presencia en el mundo.

Desde luego, podemos aventurarnos a decir que el superviviente sufre, con la muerte de un ser querido, una pérdida en su ser —y no del ser— situada en el nivel del «nosotros» compartido. La experiencia de tal pérdida no es lo mismo que una experiencia de la pérdida «sufrida» por el fallecido, sino más bien la experiencia de la pérdida de la comunidad que formaba con el superviviente. Este último experimenta la radical no-presencia del fallecido, la dolorosa privación del ser del otro, la peculiar presencia de su ausencia.[101] La experiencia de las consecuencias de la desaparición definitiva de un ser querido no puede compararse con una experiencia del estado de muerte.

Algunos tanatólogos han utilizado el mismo término «muerte» para designar dos realidades distintas, la muerte y la mortalidad. En ocasiones esto los ha llevado a la conclusión errónea de que su teoría de la intersubjetividad les permitía levantar el velo del misterio que envuelve a la muerte. A partir de la experiencia de la muerte de un ser querido, han deducido la posibilidad de derivar lógicamente su esencia. Una lectura atenta de los textos muestra que ninguno de los autores que defienden una teoría de la intersubjetividad sostiene tal posición, ni siquiera Wiplinger.[102] Además, no afirman (esta vez con la excepción de Wiplinger) que la experiencia de la muerte de un semejante sea equivalente a la experiencia de «mi muerte», sino más bien que, como ya he dicho anteriormente, revela al superviviente su condición mortal; lo despierta del sueño letárgico en el cual él mismo dice que «todo el mundo» morirá algún día. En este punto ellos rechazan el heideggeriano estar-vuelto-

hacia-la-muerte: su certeza del «propiamente morir» llega indirectamente, por medio de la experiencia de la muerte de otro, especialmente la muerte de un ser querido. La oposición entre la tanatología heideggeriana solipsista y la tanatología intersubjetiva se detiene ahí.

Excepto en el caso de Wiplinger, las dos corrientes de pensamiento coinciden, no en su manera de lograr certeza sobre la mortalidad, sino en su afirmación de que la muerte consiste en un no-fenómeno *par excellence* que evita la experiencia directa del individuo vivo. Resulta imposible que el individuo experimente, sea por anticipación o por amor, a qué se parece estar muerto. Heidegger está en lo cierto cuando declara que «semejante coestar con el muerto, justamente *no* experimenta el verdadero haber-llegado-a-fin del difunto. Es cierto que la muerte se nos revela como pérdida, pero más bien como una pérdida que experimentan los que quedan. Sin embargo, al sufrir esta pérdida, no se hace accesible en cuanto tal la pérdida-de-ser que "sufre" el que muere».[103] Para decirlo claramente, la experiencia de la muerte de un ser querido no pone en cuestión, una vez más, la tesis epicúrea de la «nada de la muerte».

5. La fenomenología de la muerte

Teniendo en cuenta estos hallazgos de que el individuo vivo nunca experimenta el estado de muerte, que las teorías sobre «la muerte *en* la vida» y la intersubjetividad no posibilitan la experiencia de la muerte (sino solo de la mortalidad), y que la muerte como tal rehúye toda reducción intencional, podría preguntarse legítimamente si, de hecho, una fenomenología de la muerte no sigue siendo imposible.[104] ¿Conduce necesariamente al silencio esta falta de acceso directo a la muerte? ¿No es mejor, como Wittgenstein recomienda,[105] guardar silencio acerca de lo que no podemos hablar? O deberíamos, en lugar de eso, decir con Jankélévitch que rechazar el «derecho a especular sobre la nada de la muerte, con el pretexto de que la nada es impensable, es discutir la legitimidad del pensamiento filosófico en general?».[106] ¿No estamos identificando aquí el fenómeno con la cosa en sí? ¿No estamos reduciendo la realidad última a la dimensión de lo que puede ser percibido por los sentidos, tomando como punto de partida el principio de que solo lo sensible puede ser objeto de la experiencia?

Estoy de acuerdo en que la muerte rehúye la experiencia tanto del superviviente como del individuo muerto, el cual, según la mentalidad que niega una vida más allá, ya no existe. Ahora bien, esto no significa que la muerte sea la nada del pensamiento, en la medida en que no aniquila todo pensamiento. La «nada de la muerte» y su carácter no-fenoménico no son razones suficientes para guardar silencio sobre el tema de la muerte. La cuestión que me concierne aquí no es decidir si la muerte o la idea de la muerte nos dan alimento para pensar, al poner en cuestión la vida humana y forzar al ser humano a comprometerse con la investigación filosófica. Como subraya Schopenhauer, «la muerte es el auténtico genio inspirador o el musageta de la filosofía», explicando inmediatamente que «difícilmente se filosofaría sin la muerte».[107] No se trata aquí de conocer la naturaleza, la quididad, o «el qué [es]» de la muerte, sino de legitimar un análisis fenomenológico cuyo objeto sería la muerte. ¿No tendría tal análisis, por el contrario, que contentarse con un estudio del morir y de la dimensión de «ser-mortal» del *Dasein*? Por decirlo de otro modo, ¿no tendría que quedar satisfecho con un discurso «sobre la *aparición ante uno mismo* del carácter finito de la propia existencia»[108] y con una descripción de la manera en que el ser humano se relaciona con su propia muerte?

El reconocimiento de que hay una dimensión misteriosa, incognoscible, en la muerte misma, debido a su exterioridad respecto a la vida, no constituye un fundamento suficiente para renunciar a la especulación tanatológica filosófica, a una fenomenología de la muerte. Ciertamente, la muerte —ese evento sin proyecto— es la radical otredad que el viviente y el moribundo nunca encuentran personalmente; ciertamente, está envuelta en misterio, tal como autores con opiniones tan diferentes como Levinas y Feldman destacan incesantemente;[109] no obstante, algunos filósofos han imaginado que podría enfocarse mediante las categorías de pasividad y no-dación (en referencia a la teoría de la afectividad sin intencionalidad)[110] o las categorías de umbral y frontera. Otros filósofos han sugerido aproximarse a la muerte extrapolando a partir de una fenomenología del dormir y de la concepción. Veamos esto un poco más detenidamente.

El filósofo no puede desarrollar una fenomenología de la muerte comenzando a partir de la nada de la muerte (ya que elude todo conocimiento), sino más bien a partir de una situación en la que lo incognoscible absoluto aparece y el sujeto mismo resulta aprehendido.

Ciertamente, para un filósofo vivo, la muerte es escatológica; nunca podrá poseerla como algo vivo; es la posibilidad no-ontológica que nunca tendrá lugar para el filósofo, estrictamente hablando, en el sentido de que nunca podrá experimentarla mientras esté vivo. La muerte nunca es un presente, un *ahora* para el individuo vivo. Es, como Kamlah señala, una «mera ocurrencia».[111] Esta ausencia del yo-vivo en el momento de la «presencia» de la muerte no se debe, dice Levinas,[112] a la nada del sujeto, como Epicuro argumenta, sino a la incapacidad del yo para aprehender la muerte; por el contrario, la muerte nos «aprehende» a nosotros. La muerte elude el control del sujeto y, al estar frente a ella, «el sujeto deja de ser sujeto».[113] Es incapaz de ejercer poder sobre la muerte, lo que quiere decir que pierde su control como sujeto. No puede asimilar la muerte y oponer resistencia, sino que se halla lanzado a una pasividad radical. En un momento dado, el sujeto se halla en relación con algo radicalmente otro, «cuya existencia misma está hecha de alteridad».[114] «Mi muerte», observa Levinas, «viene de un instante sobre el cual de ninguna forma puedo ejercer mi poder. [...] La muerte es una amenaza que se acerca a mí como un misterio; [...] se acerca sin que pueda asumirla, de suerte que el tiempo que me separa de mi muerte, a la vez disminuye y no acaba de disminuir, implica un último intervalo que mi conciencia no puede franquear y en el que se produciría de algún modo un salto, desde la muerte hacia mí. El último tramo del camino se hará sin mí, el tiempo de la muerte transcurre contra la corriente, el yo, en su proyección hacia el porvenir, se encuentra trastornado por un movimiento de inminencia, pura amenaza, y que me viene de una alteridad absoluta».[115] Ciertamente, Levinas acepta la tesis epicúrea de la «nada de la muerte» cuando dice que al ser humano vivo le resulta imposible experimentar el estado de muerte. Se distancia de ella rechazando limitar el pensamiento tanatológico al dilema entre ser y nada. Frente a la afirmación —que Epicuro realiza *a priori*— de la nada después de la muerte, él se contenta con el misterio de la muerte y con describirla como alteridad. Su discurso acerca de la muerte no se sitúa en el mismo nivel que el del filósofo griego, pues no se refiere al estado de muerte sino al agustiniano «ser en la muerte»: ese instante de paso, esa frontera entre la tierra del vivo y la tierra del muerto, como los filósofos analíticos Feldman y Rosenbaum la describen.[116]

¿En qué punto exactamente de este «último tramo del camino» mi conciencia falla y aparece «mi muerte»? Esta frontera es el «lugar» del «salto»

entre el yo-vivo-consciente y el «yo-muerto». ¿No hallamos un salto similar entre los estados de conciencia e inconsciencia, de vigilia y de sueño, de concepción y de no-ser antes de la proyección al mundo?

Podemos interpretar la mutua exclusividad de los estados de vida y de muerte con ayuda de la imagen de la frontera. Esta imagen tiene dos significados distintos: por una parte, una frontera infranqueable y, por otra parte, un paso libre que no está claramente delimitado, una especie de no-límite, una frontera permeable. Del mismo modo que el sueño se caracteriza por una frontera transparente y por lo que Johnstone llama «ausencia de puertas»[117] (queriendo decir con ello que la persona que cae dormida se encuentra de repente en el estado de sueño sin haber cruzado conscientemente el umbral de la frontera), también así el sujeto, de repente «se encuentra» en la muerte. Dado que no se puede estar despierto y dormido,[118] vivo y muerto, al mismo tiempo, parecería que estamos ante un salto, y que el último tramo del viaje inmediatamente precedente a este salto se caracteriza por una falta de conciencia por parte del sujeto y por el misterio. Si dormir significa el cese de la conciencia (como en el caso del dormir sin sueños), o, más exactamente, de conciencia alerta, entonces la transición al estado de sueño me elude en la medida en que estoy consciente y alerta. Puedo ser consciente de la disminución gradual de mi estado de conciencia y (así) de mi caer dormido, pero llega un momento en el que me sumerjo en el sueño, un momento que elude mi intencionalidad. Esta observación es posible por mi experiencia de volver a despertar y por el ciclo repetitivo de vigilia y sueño.

En el umbral de la muerte estamos envueltos en una especie de posibilidad de lo imposible. Cruzar la frontera entre el estado de vida y el estado de muerte es similar, para Derrida,[119] al movimiento de un paso que cruza una línea indivisible. Dado que elude nuestra intuición, este «paso» es la causa del problema planteado por la experiencia, no de la muerte como tal, sino del «paso imposible, rechazado, negado o prohibido»; la experiencia de un paso impracticable o simplemente del «no-paso».[120] Lo último que se ha dicho admite varios significados: primero, la impermeabilidad y el carácter insuperable de la frontera; segundo, la permeabilidad y el carácter indefinido de la frontera que hace que la frontera sea imposible; finalmente, lo imposible es un no-paso en el que ya no hay camino, en el que la «llegada o el futuro del acontecimiento no tendría relación alguna con el paso de lo que pasa o lo que sucede».[121] Derrida opta por la imagen de la mutua espera de ambos estados,

caracterizada por el hecho de que «nunca llegan juntos a esta cita».[122] La simultaneidad aquí es imposible. Derrida señala que la muerte es «en el fondo el nombre de la simultaneidad imposible y de una imposibilidad que conocemos simultáneamente».[123] La experiencia humana siempre se detiene en el umbral de la frontera de la muerte. No puede uno «cruzarla mientras sigue vivo».[124]

Puesto que ningún individuo vivo puede experimentar la muerte de otro ni su propia muerte, y puesto que el filósofo se halla obligado a volver una vez que alcanza el insuperable umbral de la puerta de la muerte, quizás llegaríamos a una mejor comprensión de la muerte indirectamente, mediante un análisis del dormir[125] y de la concepción. Aunque sería inútil extrapolar a partir de la experiencia del dormir la experiencia de la muerte, extrapolar desde una fenomenología del dormir una fenomenología de la muerte sería sin duda más productivo. La estructura del «comienzo» de la muerte es similar a la estructura correspondiente del irse a dormir: ambas implican una pérdida de conciencia alerta. Durante el curso del proceso del dormirse llega un momento en el que el sujeto ya no es capaz de experimentar el final de su estado de vigilia. La analogía, desde luego, tiene sus límites: la experiencia del dormir no revela cómo es estar muerto; ciertamente, el dormir no suprime la conciencia del sujeto; ciertamente, suspende la conciencia alerta, pero deja lugar a la emergencia de la conciencia durante los sueños nocturnos, que por medio de símbolos expresan la vida inconsciente del individuo.

En un ensayo breve titulado «Die anthropologische Welt» [«El mundo antropológico»], que concluye con la cuestión de la inmortalidad, Husserl reconoce la imposibilidad de experimentar la muerte. Distanciándose del estar-vuelto-hacia-la-muerte heideggeriano, que describe como «el modo deslumbrante y meditabundo como Heidegger juguetea con la muerte»,[126] el padre de la fenomenología propone sortear el obstáculo de la muerte refiriéndose a la experiencia del sueño. Este último es un modo de la vida humana y es «el hermano de la muerte».[127] Mientras que el dormirse, en su fase inicial, es análogo al morirse (el sujeto lo experimenta), el paso de la vida a la muerte se parece al paso del estar despierto al dormirse. El tipo de dormir que nos ocupa aquí, el que más se aproximaría a la muerte, no es un dormir que abunde en sueños, pues el individuo que sueña tiene un mundo, sino más bien, como Lessing enfatizó ya,[128] un dormir sin sueños. Esto refleja el hecho de que la vida de «propiocepción del ser humano que sabe que está vivo en el

mundo»[129] cesa. Como en la muerte, el sujeto en la fase final del dormirse se distingue por su pasividad; carece de todo control; ya no tiene control sobre nada; ya no aprehende nada mediante una percepción clara; no capta nada que esté presente. Este estar cerrado al mundo y a toda percepción clara que caracteriza al dormir sin sueños no implica que la vida como fluir haya desaparecido. Aquí Husserl desarrolla la cuestión de una posible vida más allá, algo en lo que no quiero demorarme y que solo mencionaré de paso. Basándose en la analogía entre la muerte y su hermana (o hermano), que es el dormir, se pregunta si la muerte no viene seguida de la vida, como en el caso del dormir, que fluye hacia el despertar. Por analogía con el dormir, ¿no sería la muerte humana «vista desde dentro», «un abandono del mundo»?[130] Husserl concluye que «la vida tal como fluye no puede detenerse, ni el ego "puede" dejar de durar en ella a la manera de este fluir», aunque «este fluir haya pasado a un modo de no-despertar, que ya no puede llevar a un despertar».[131] Husserl niega la inmortalidad del ser humano en el sentido clásico, así como el pre-existir a este mundo. El hombre no era nada antes de su concepción y no será nada una vez fallecido. Husserl defiende una idea de inmortalidad remitiéndose a la vida trascendental original, la vida que creó el mundo y el yo humano individual.

Además del dormir, ciertos autores, como Schopenhauer y Landsberg,[132] examinan la inconsciencia (por ejemplo, un desvanecimiento) o la concepción (ya hemos tenido en cuenta este término brevemente). Siguiendo a Lucrecio, quien indaga en la actitud asimétrica entre los dos extremos de la existencia humana (a saber, la muerte y la concepción), podríamos preguntarnos si un análisis de la concepción[133] podría levantar una esquina del misterioso velo que cubre la muerte. (En la Parte III de este libro analizaré esta cuestión, que es retomada en la época moderna por Schopenhauer y especialmente por la tradición analítica). Igual que el dormirse y el umbral de la muerte, la concepción es una «experiencia límite». No tengo experiencia directa de mi concepción; no tengo impresión alguna de ella. No tengo ningún conocimiento intencional de mi concepción que pudiera llevarme (mentalmente) al yo que estaba siendo concebido y que, un momento antes de eso, todavía no estaba concebido. No puedo estar presente a mi propia concepción. Escapa a mi poder de posesión. Es algo que se me da. Lo recibo pasivamente. En cierto sentido, soy privado de mi concepción, como sucede también con el umbral de mi muerte. No me pertenece en el sentido en que mis experiencias me pertenecen; es ajena a lo que he experimentado en el

modo de la intencionalidad. ¿Podría considerarse la concepción, por analogía con la muerte, como alteridad radical? A pesar de mi certeza absoluta y «apodíctica» de que fui concebido en un momento preciso y que, en cierto sentido, «me sucedió», mi concepción rehúye mi experiencia directa, mi comprensión intuitiva y mi memoria. Esta certidumbre se basa en la confianza que otorgo a los relatos de la generación previa a la mía y a cualquier experiencia que pueda tener de la concepción de un niño. No puedo hacer presente mi concepción. De algún modo, siempre llego tarde; es una posibilidad singular que no puedo rebasar y que me revela mi radical contingencia, en el sentido de que muy bien podría no haber sido. Como observa Fink, ni siquiera las memorias más tempranas y más detalladas llegan tan lejos como «un comienzo de la conciencia. Esta cadena no es interminable, pero se rompe al quedar perdida en una oscuridad impenetrable. Ningún sujeto del conocimiento, por idealizado que sea en cuanto a la extensión de su conocimiento, puede alcanzar su propio límite».[134]

Los territorios situados más allá de mi concepción y de mi muerte permanecen siempre velados; solo aquellos que se sitúan dentro de estas fronteras pueden ser desvelados de algún modo mediante un análisis fenomenológico, remitiendo a los conceptos de no-dación y de pasividad. Si bien está seguro de su preconcepción y su futura muerte, el ser humano no puede experimentarlas y se halla en una ignorancia radical en este sentido.

Si la muerte como tal permanece velada y herméticamente sellada respecto a toda experiencia de los sentidos, como Epicuro observa, ¿se puede sostener todavía que «la muerte es un mal»? ¿Tendría algún sentido esta afirmación en el marco de una filosofía que presupone la aniquilación del sujeto después de su fallecimiento? Ciertamente, ¿cómo se puede pretender que la muerte es un mal para alguien que ya no existe y es incapaz de experimentarla?

1 Robert Nozick, «Dying», p. 22: *«share the fact of someone's dying»*.

2 Véase Ronald W. K. Paterson, *Philosophy and the Belief in a Life after Death*, pp. 131 s.; Alfred Jules Ayer, «What I Saw When I Was Dead...».

3 Aquí no estoy interesado en la pregunta formulada por san Agustín en *La ciudad de Dios*, libro XIII, xi, acerca de si es posible estar «en» la muerte, puesto que uno «antes de venir la muerte no estará muriendo, sino viviendo; y cuando ha llegado la muerte, ya será muerto, no muriente. Entonces se halla todavía antes de la muerte, y luego después de la muerte. ¿Cuándo, pues, en la muerte?».

4 Simon Critchley, *Very Little... Almost Nothing*, p. 74: *«meta-phenomenological»*.

5 En este asunto, Jankélévitch (*La mort*, p. 38 [hay trad. cast.: *La muerte*]) explica que *«la philosophie*

de l'au-delà arrive trop tard, comme les pompiers, et elle n'est compétente que dans les fabulations posthumes relatives à la survie; la philosophie de l'en-deçà arrive trop tôt et ne parle que de la vie; quant à la philosophie du seuil ou de l'entre-deux, philosophant autour d'un presque-rien beaucoup trop fin pour être connu, elle survient soit l'instant d'avant – et elle connaît alors une vie infinitésimale, une biographie réduite aux derniers moments, mais toujours une plénitude positive – soit l'instant d'après – et elle devient alors l'eschatologie infinitésimale d'une survie infinitésimale. En avance, en retard!» [«la filosofía del otro lado llega demasiado tarde, como el bombero, y solo es competente para hablar en fábulas póstumas en lo que respecta a la vida después de la muerte; el filósofo de este lado llega demasiado pronto y habla solo sobre la vida; en cuanto al filósofo del umbral o del espacio intermedio, filosofando sobre una casi nada que es demasiado sutil para ser conocida, llega o bien un instante antes —y entonces sabe de una vida infinitesimal, una biografía reducida a sus momentos finales, pero todavía una plenitud positiva— o bien un momento después —y entonces se convierte en una escatología infinitesimal de un después de la vida infinitesimal —. ¡Demasiado pronto, demasiado tarde!»].

6 Véase Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte IV, proposición 67.

7 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, n.º 7, p. 277 [p. 82:*«Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen»*].

8 Véase Fridolin Wiplinger, *Der personal verstandene Tod*, pp. 26 s.

9 Vladimir Jankélévitch, *La mort*, p. 51: *«le problème par excellence et même en un sens le seul»*. Véase Vladimir Jankélévitch, *Pensar la muerte*, p. 5 [*Penser la mort?*, p. 9]. En esto está de acuerdo con Levinas, quien considera la muerte como «la "totalidad" de la cuestión» («Le philosophe et la mort», p. 342).

10 Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, p. 56: *«Viele können vom Tode und vom Toten aussagen – doch nie das eine, was der Tod eigentlich ist. Er selbst ist kein Phänomen, geschieht als die Entrückung aus der Erscheinungswelt, als "Entzug", als Wegschwinden aus dem einen, allumfangenden Anwesen, worin prinzipiell "alle Phänomene" versammelt sind. Weil der Tod streng genommen kein Phänomen ist, doch alle Phänomene des Menschenlebens durchwirkt und überschattet – die uns ängstigende, aber auch mit abgründigem Vertrauen erfüllende Leere des Nichts ist, ist er das am meisten interpretierte Daseinsmoment»* [«Muchos pueden hablar sobre la muerte y sobre el difunto, pero no decir nunca lo único que la muerte verdaderamente es. La propia muerte no es un fenómeno; ocurre como un alejarse del mundo de los fenómenos, una "retirada", una desaparición del omniabarcante presenteísmo *[Anwesen]* en el que "todos los fenómenos" están juntos por principio. Porque la muerte, estrictamente hablando, no es un fenómeno, si bien se infiltra en todos los fenómenos de la vida humana y los recubre —ya que es la vacuidad de la nada que nos perturba, pero también nos llena con una confianza insondable— es el momento más a menudo interpretado del *Dasein*»].

11 «Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe?» (Platón, *Apología de Sócrates*, 29 a-b, p. 157).

12 Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, p. 342 [*Psychologie der Weltanschauungen*, p. 261: *«etwas Unvorstellbares»*]; Hans-Georg Gadamer, «La mort comme question», p. 10.

13 Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, p. 342 [p. 261: *«Undenkbares»*].

14 Eberhardt Jüngel, *Der Tod*, p. 11: *«rätselhaft»*.

15 Søren Kierkegaard, «At a Graveside», p. 96 [hay trad. cast.: «Junto a una tumba»].

16 Kenneth A. Bryson, «Being and Human Death», p. 346: «The Inconceptualizability of Death».

17 Véase Jay F. Rosenberg (*Thinking Clearly about Death*, p. 191), quien, a pesar de todo, rechaza tal descripción de la muerte: *«*TERRA INCOGNITA*, a mysterious and unknown territory»*.

18 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 568 [p. 630: *«l'indécouvrable»*].

19 Fred Feldman, *Confrontation with the Reaper*, pp. 56 ss.: *«Enigma»*.

20 Emmanuel Levinas, «Le philosophe et la mort», p. 342: *«plus inconnu des inconnus»; «néant du*

savoir».

21 Prefiero utilizar el término «concepción», que expresa más exactamente el comienzo de la existencia de un ser humano que el término «nacimiento». Muchos autores emplean ambos de manera intercambiable. Determinar cuándo un ser humano es persona no es el tema aquí.

22 Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 30 [*La mort et le temps*, p. 21: *«absence de relation»*].

23 Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro*, p. 110: «La incógnita de la muerte, que no se presenta *[qui ne se donne pas]* de entrada como nada, sino como el correlato de la experiencia de la imposibilidad de la nada, no significa que la muerte sea una región de la que nadie vuelve y que, en consecuencia, permanezca desconocida; la incógnita de la muerte significa que la propia relación con la muerte no puede tener lugar bajo la luz; que el sujeto entra en una relación con algo que no proviene de él. Podríamos decir que se trata de la relación con el misterio» [*Le Temps et l'Autre*, p. 56: *«L'inconnu de la mort qui ne se donne pas d'emblée comme néant, mais qui est corrélatif d'une expérience de l'impossibilité du néant signifie non pas que la mort est une région dont personne n'est revenu et qui par conséquent demeure, en fait, inconnue; l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère»*].

24 Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro*, p. 112 [p. 58: *«d'une situation où quelque chose d'absolument inconnaissable apparaît; absolument inconnaissable, c'est-à-dire étranger à toute lumière, rendant impossible toute assomption de possibilité, mais où nous-mêmes sommes saisis»*].

25 Jules Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort*, p. 147: *«Nous n'expérimentons jamais que la menace, et non la mort»*.

26 Véase Thomas Nagel, «What Is It Like to Be a Bat?» [hay trad. cast.: «¿Qué se siente ser un murciélago?»].

27 Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 124-125 (pp. 135-136). Volveré más detenidamente a la base de la posición epicúrea en la Parte III de este libro.

28 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, n.º 6.4311, p. 271 [p. 81: «*Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Der Tod erlebt man nicht*»].

29 Paul Ricœur, «Verdadera y falsa angustia», p. 281 [«Vrai et fausse angoisse», p. 36: *«menace externe en ce sens que la vie ne l'implique pas»*].

30 Jacques Derrida, *Apories*, pp. 117 s. [hay trad. cast.: *Aporías*]: *«simultanéité impossible»*.

31 Vladimir Jankélévitch, *La mort*, p. 34: *«cache-cache»*; Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, p. 111.

32 San Agustín, *La ciudad de Dios*, XIII, x: *«Et in vita et in morte simul non potest esse»*.

33 Karl Jaspers, *La filosofía*, pp. 93-94 [*Philosophie*, p. 222: *«Mein Tod ist* UNERFAHRBAR *für mich, ich kann nur in Beziehung auf ihn erfahren. [...] Die Unerfahrbarkeit des Todes ist unaufhebbar; sterbend erleide ich den Tod, aber ich erfahre ihn nie»*]. Véase Françoise Dastur, *La mort*, pp. 7 s.

34 Edmund Husserl, «Die anthropologische Welt», p. 332: *«Den Tod kann niemand an sich erfahren»*.

35 Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, §27, p. 70 [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 24, p. 465: *«Das Sterben kann kein Mensch an sich selbst erfahren (denn eine Erfahrung zu machen, dazu gehört Leben), sondern nur an andern wahrnehmen»*].

36 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 231 [pp. 249-250: *«Ni ma naissance ni ma mort ne peuvent m'apparaître comme des expériences miennes, puisque, si je les pensais ainsi, je me supposerais préexistant ou survivant à moi-même pour pouvoir les éprouver, et je ne penserais donc pas ma naissance ou ma mort pour de bon. Je ne puis donc me saisir que comme "déjà né" et "encore vivant", – saisir ma naissance et ma mort que comme des horizons prépersonnels: je sais qu'on naît et qu'on meurt, mais je ne puis connaître ma naissance et ma mort»*].

37 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 568 [p. 630: *«un* FAIT CONTINGENT *[...] un pur fait, comme la*

naissance; elle nous vient du dehors et elle nous transforme du dehors»]. Véase Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, pp. 35 s.; Karl Löwith, «Die Freiheit zum Tode», p. 423.

38 Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 21 [*La mort et le temps*, p. 11: *«l'impossibilité de réduire la mort à une expérience»; «non-contact entre vie et mort»*].

39 *Ibid.*, p. 27 [p. 18: *«La relation avec la mort d'autrui n'est pas, continue-t-il, un savoir sur la mort d'autrui ni l'expérience de cette mort dans sa façon d'anéantir l'être (si, comme on le pense communément, l'événement de cette mort se réduit à cet anéantissement). Il n'y a pas de savoir de cette relation ex-ceptionnelle (ex-ception: saisir et mettre hors série). Cet anéantissement n'est pas phénoménal ni ne donne lieu à aucune coïncidence de la conscience avec lui (ce sont là les deux dimensions du savoir). Le pur savoir (= vécu, coïncidence) ne retient de la mort d'autrui que les apparences extérieures d'un* PROCESSUS *(d'immobilisation) où finit quelqu'un qui jusqu'alors s'exprimait»*]. Encontramos una descripción similar en los escritos de Thomas Macho, *Todesmetaphern,* p. 159: *«Der Tod ist unserer* ERFAHRUNGEN *entzogen; wir erfahren weder den eigenen Tod noch den Tod der anderen (und selbst der geliebten) Menschen. Gleichwohl erfahren wir die* VERWANDLUNG *von Mitmenschen in Leichen. Wir können diese Verwandlung nicht erklären [...] nicht* VERSTEHEN. *Dennoch* ERFAHREN *wir ihre unbedingte Faktizität.* ALLES*, was sich vom Tod in Erfahrung bringen lässt, erfahren wir gleichsam in der Konfrontation mit den Leichen. Wir erfahren* KEINEN TOD*, wohl aber erfahren wir die* TOTEN*. In der Erfahrung der* TOTEN *wird uns der* TOD *nicht offenbart; wir erfahren nur den* WIDERSTAND*, den uns die* TOTEN*, in ihrer puren Anwesenheit, entgegenhalten. Es gibt keinen Zugang zur Erfahrung des* TODES*; dass wir nach dieser Erfahrung suchen und fragen, verdanken wir aber der unerklärlichen Erfahrung, die uns jede Begegnung mit* TOTEN *verschafft. Am Anfang war die Leiche; und danach kam alle Theorie. Erklären wollten wir eine Erfahrung, die sich allen Erklärungsversuchen entzieht»* [«La muerte resulta inaccesible a nuestras *experiencias;* no experimentamos ni nuestra propia muerte, ni la muerte de otros seres humanos (ni siquiera la de aquellos a quienes hemos amado). No obstante, experimentamos la *transformación* de nuestros semejantes en cadáveres. Nosotros no podemos explicar esta transformación [...] ni podemos entenderla. Y sin embargo, experimentamos su incondicional facticidad. Experimentamos sobre la muerte *todo* lo que puede ser llevado a la experiencia a través de nuestra confrontación, por así decirlo, con cadáveres. *No* experimentamos *la muerte*, pero sí que tenemos experiencia del *muerto*. En nuestra experiencia del *muerto*, la *muerte* no se nos revela, experimentamos solo la *resistencia* que el *muerto* nos ofrece en su pura presencia. No tenemos acceso a la experiencia de la *muerte*. Nos atenemos al hecho de que buscamos y preguntamos sobre esta experiencia a la inexplicable experiencia que todo encuentro con *el muerto* ofrece. Al comienzo fue el cadáver, y después vino toda la teoría. Queríamos explicar una experiencia que elude todo intento de explicación»].

40 Emmanuel Levinas, «Le philosophe et la mort», p. 343: «*On ne la rencontre pas, à proprement parler*».

41 *Ibid.*, p. 347: «*quand la mort est là, nous [en tant que vivant terrestre], on n'est plus là*».

42 Véase Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, p. 37. Otto Friedrich Bollnow, «Der Tod des andern Menschen».

43 Véase Woody Allen, «Death Knocks».

44 Véase Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*.

45 Véase Michel de Montaigne, *Los ensayos*, libro I, cap. XIX, pp. 83-108 [*Essais*, libro I, cap. XX, pp. 127 ss.].

46 Søren Kierkegaard, «At a Graveside», p. 75.

47 *Ibid.*, p. 76.

48 Edwin S. Shneidman, *Deaths of Man*, pp. 43 s.: *«Postself»*. Sobre la posibilidad de imaginar «mi muerte», véase Anthony Flew, «Can a Man Witness His Own Funeral?»; Ian T. Ramsey, «Persons and Funerals: What Do Person Words Mean?»; Jay F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, pp. 194 s.; Roy W. Perrett, *Death and Immortality*, pp. 25 s.

49 Thomas Nagel, «What Is It Like to Be a Bat?», p. 87 [hay trad. cast.: «¿Qué se siente ser un

murciélago?»]: *«from the inside»*.

50 Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 30 [*La mort et le temps*, p. 21: *«événement thématisable»*].

51 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 285 [*Kritik der reinen Vernunft,* § 16, p. 136: *«Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können»*].

52 Sobre la cuestión del espectador, véase Sigmund Freud, «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», p. 116 [*Zeitgemässes über Krieg und Tod, Studienausgabe*, p. 49]. Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, pp. 183 s. [hay trad. cast.: *De la negación a la invocación*] y *Présence et immortalité*, p. 40.

53 Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, § 27, p. 70 [§ 24, pp. 465-466: *«Der Gedanke: ich bin nicht, kann gar nicht existieren; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht bewusst werden, dass ich nicht bin. Ich kann wohl sagen, ich bin nicht gesund, u.d.g. Praedicata von mir selbst verneinend denken (wie es bei allen Verbis geschieht); aber in der ersten Person sprechend das Subjekt selbst verneinen, wobei alsdann dieses sich selbst vernichtet, ist ein Widerspruch»*].

54 Véase Paul Edwards, «My Death», p. 417. Roy W. Perrett, *Death and Immortality*, pp. 26-27: *«Suppose that we concede that my death is the dissolution of my body and the cessation of my experiences. But if the fact that this other person is alive when thinking of my death doesn't disqualify him from thinking of this, then why should my being alive prevent me from thinking of this either? Moreover, if it is admitted that we can conceive of our nonexistence before our birth, why is there no problem here when there is supposed to be one about the conceiving of our own nonexistence after death?» Of course it is correct to maintain that if someone else were capable of imagining and conceiving of «my death», there would be no reason not to attribute the same ability to me. Nevertheless it seems to me that the distinction between imagining «my death» as a witness and imagining «my death» from the perspective of «me-dead» has been overlooked»* [«Supongamos que concedemos que mi muerte es la disolución de mi cuerpo y la cesación de mis experiencias. Pero, si el hecho de que esta otra persona esté viva cuando piensa en mi muerte no la descalifica para pensar en esto, entonces ¿por qué el estar yo vivo tendría que impedirme pensar también en ello? Además, si se admite que podemos concebir nuestra no existencia antes de nuestro nacimiento ¿por qué no hay problema aquí cuando se supone que hay alguien concibiendo nuestra no existencia después de la muerte? Desde luego, es correcto mantener que si otro fuese capaz de imaginar y concebir "mi muerte", no habría razón para no atribuirme a mí la misma posibilidad. No obstante, me parece que la distinción entre imaginar "mi muerte" como un testigo e imaginar "mi muerte" desde la perspectiva del "yo-muerto" ha sido descuidada»].

55 Véase Xavier Tilliette, «Le moi et la mort», pp. 197 s.

56 Véase Jay F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, p. 191. Él se refiere a un artículo de Paul Edwards titulado «Existentialism and Death: A Survey of Some Confusions and Absurdities», que no analiza las fuentes primarias del existencialismo, sino más bien de los comentaristas anglosajones sobre ellas; el artículo, en mi opinión, se basa en una interpretación incorrecta de los textos (el libro de Edwards, *Heidegger on Death: A Critical Evaluation*, es un ejemplo de ello). Esto me lleva a pensar que Jay F. Rosenberg no ha pasado mucho tiempo reflexionando sobre las obras de los existencialistas. Douglas N. Walton (*On Defining Death*, p. 54) ha lanzado una crítica parecida al libro de Rosenberg: *«Contrary to what seems the prevalent existentialist view, we cannot have a direct awareness of death as a positive phenomenon»* [«Al contrario de lo que parece ser la visión existencialista dominante, no podemos tener una conciencia directa de la muerte como un fenómeno positivo»].

57 Jay F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, p. 233, nota 5.

58 Georg Simmel, «Para una metafísica de la muerte», p. 92 [«Zur Metaphysik des Todes», p. 32: *«als den lebenbeendigenden Parzenschnitt ansieht»*]. Véase también *Lebensanschauung*, p. 110 [hay trad. cast.: *Intuición de la vida*].

59 Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, p. 39 [*Tod und Fortleben*, p. 30: *«klare und leuchtende Idee»*].

60 *Ibid.*, p. 18 [p. 17: «zu *den* KONSTITUTIVEN *Elementen [unseres] Bewusstseins*»].

61 Véase Georg Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, pp. 47 s.; Elisabeth Ströker, «Der Tod im Denken Schelers», p. 210.

62 Véase Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz: L'idée d'animisme universel;* François Duchesneau, *La physiologie des Lumières;* Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*. Para algunos tanatólogos filosóficos contemporáneos, como Schulz, Fuchs, Ebeling o Theunissen, es un hecho autoevidente. Ebeling incluso declara que hemos alcanzado un punto de no retorno con la famosa tesis heideggeriana del estar-vuelto-hacia-la-muerte, aunque supone un golpe de muerte al análisis filosófico tradicional que todavía consideraba la inmortalidad como un asunto esencial. Algunos autores, como Schulz, afirman que solo una tanatología filosófica biológica es racional y capaz de comprehender plenamente la muerte. En mi opinión, niegan el principio de que hay diferencias entre lo que Apel ha denominado varios «tipos de racionalidad» (EN «DAS PROBLEM EINER PHILOSOPHISCHEN THEORIE DER RATIONALITÄTSTYPEN») y de métodos, entre distintos puntos de vista legítimos desde los cuales aprehender la realidad. De momento no quiero entrar en una discusión detallada de las posiciones de estos tanatólogos contemporáneos, a los que personalmente considero dudosos desde una perspectiva teorética e histórica (pienso, por ejemplo, en el actual renacimiento del interés en las cuestiones tanatológicas metafísicas en la filosofía analítica). Véase *supra*, «Introducción», p. 21, nota 15.

63 Georg Simmel, «Para una metafísica de la muerte», p. 89 [«Zur Metaphysik des Todes», p. 30: *«den meisten Menschen»*]. Es interesante obervar aquí el paralelismo con Scheler *(Muerte y supervivencia)*, quien especula que el declive de la creencia en una vida después de la muerte tiene sus orígenes en la hipótesis de que la muerte es algo externo a la vida.

64 Georg Simmel, «Para una metafísica de la muerte», p. 89 [«Zur Metaphysik des Todes», p. 30: *«der Tod von vornherein und von innen her dem Leben verbunden»*]. Véase también *Lebensanschauung*, p. 107.

65 Georg Simmel, «Para una metafísica de la muerte», pp. 89-90 [«Zur Metaphysik des Todes», pp. 30 s.: *«der auf den Tod angelegt ist [...]. Aber in jedem einzelnen Momente des Lebens* SIND *wir solche, die sterben werden, und es wäre anders, wenn dies nicht unsere mitgegebene, in ihm irgendwie wirksame Bestimmung wäre»*]. Véase *ibid.*, pp. 91-92 [p. 32] y también *Lebensanschauung*, p. 110.

66 Georg Simmel, *Lebensanschauung*, p. 102: *«ein formales Moment unseres Lebens»*.

67 Søren Kierkegaard, «At a Graveside», p. 76.

68 Véase August Weismann, *Über Leben und Tod*, y los estudios de Maupas, Calkins y Carrel; Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, pp. 70 s.; Edgar Morin, *L'homme et la mort*, pp. 339 s.; M. Steiner, «Der Tod als biologisches Problem».

69 Véase Leonard Hayflick, «The Cell Biology of Human Aging» y *How and Why We Age*; Michael Fossel, *Reversing Human Aging*.

70 Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, pp. 29, 42 [*Tod und Fortleben*, pp. 23, 31: *«katastrophal»*].

71 *Ibid.*, p. 29 [p. 23: *«Anrennen»*].

72 *Ibid.*, pp. 28, 40 [pp. 23, 30: *«Wand»*].

73 *Ibid.*, p. 45 [p. 34: *«einer langsamen Erschöpfung einer als selbständiges Agens anzunehmenden Lebenskraft»*].

74 *Ibid.*, p. 48 [p. 35: «INNERE ERSCHÖPFUNG *der die Art leitenden Lebensagentien»*].

75 *Ibid.*, p. 48 [p. 35: *«das an das Wesen des Lebendigen geknüpft ist»*].

76 *Ibid.*, p. 27 [p. 22: *«zur Form und zur Struktur»*].

77 Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, p. 33 [p. 26: *«er begleitet das ganze Leben als ein Bestandteil* aller *seiner Momente»*].

78 *Ibid.*, p. 40 [p. 30: *«zum Wesen "Leben" gehört»*].

79 *Ibid.*, p. 46 [p. 34: *«eine absolute und endgültige Welteinrichtung»*].

80 *Ibid.*, p. 40 [p. 30: *«als notwendige Erfüllung eines Lebenssinnes erscheint»*].

81 *Ibid.*, p. 41 [p. 31: *«Der Tod, das war für sein Leben eine formende, eine richtende Gewalt; etwas, was*

dem Leben Gliederung und Aufbau gab»].

82 *Ibid.*, p. 27 [p. 22: «*Der Tod gehört zur Form und zur Struktur, in der uns allein jegliches Leben gegeben ist, unser eigenes wie jedes andere, und dies* VON INNEN UND VON AUSSEN. *Er ist nicht ein Rahmen, der zufällig zu dem Bilde einzelner psychischer oder physiologischer Prozesse hinzukommt, sondern ein Rahmen, der zu dem Bilde gehört und ohne den es nicht das Bild eines* LEBENS *wäre*»].

83 Véase Michael Theunissen, «Die Gegenwart des Todes im Leben».

84 Hans Jonas, «La carga y la bendición de la mortalidad», p. 95 [«Last und Segen der Sterblichkeit», p. 81: «*Tod und Leben gebietsgleich sind*», «*dass man das eine nicht ohne das andere haben kann*»].

85 *Ibid.*, p. 95 [p. 81: «*ein Wesensmerkmal des Lebens an sich*»].

86 Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, p. 1: «*création*» y «*destruction organique*». Respecto a la tesis de que la muerte es una condición de la vida, véase Pierre Sprumont, «La mort comme condition de la vie».

87 Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, p. 40: «*des phénomènes de création vitale, ou synthèse organisatrice; et des phénomènes de mort, ou de destruction organique. [...] Chez un être vivant, tout se crée morphologiquement, s'organise, et tout meurt et se détruit*».

88 Georg Simmel, *Lebensanschauung*, p. 107: «*unlösbarer Verschmelzung*».

89 *Ibid.*, p. 111: «*Das Leben fordert von sich aus den Tod als seinen Gegensatz, als das "Andere"*».

90 Véase Hans Jonas, «La carga y la bendición de la mortalidad», p. 101 [«Last und Segen der Sterblichkeit», p. 87].

91 Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Part I, p. 57: «*ensemble des fonctions qui résistent à la mort*».

92 Hans Jonas, «La carga y la bendición de la mortalidad», p. 101 [«Last und Segen der Sterblichkeit», p. 87: «*eine Neuaneignung, die immer wieder den Wert des Seins behauptet gegen seinen Rückfall ins Nichts*»].

93 Hans Jonas, «La carga y la bendición de la mortalidad», p. 100 [p. 86: «*Sein ist zu einer Aufgabe geworden statt eines gegebenen Zustands, zu einer Möglichkeit, die immer aufs Neue zu verwirklichen ist, im Widerstreit mit seinem präsenten Gegenteil, dem Nichtsein, das es am Ende doch unentrinnbar verschlingen wird*»]. En el mismo pasaje, más adelante, continúa (*ibid.*, p. 102): «Solo en confrontación con el siempre posible no-ser, el ser pudo llegar a sentirse a sí mismo, a convertirse en su propio fin. Por medio de la negación del no-ser, el ser se transforma en una constante elección de sí mismo. Por esta razón solo es una paradoja aparente el que la muerte y su aplazamiento por medio de actos de autoconservación tenga que ser lo que imprima su sello a la autoafirmación del ser» [p. 88: «*Nur in der Konfrontation mit dem immer möglichen Nicht-Sein konnte das Sein dazu kommen, sich selbst zu fühlen, sich zu bejahen, sich zum eigenen Zweck zu machen. Durch negiertes Nicht-Sein verwandelt sich Sein in eine ständige Wahl seiner selbst. So ist es nur ein scheinbares Paradox, dass es der Tod sein soll und seine Hinhaltung durch Akte der Selbsterhaltung, was der Selbstbejahung des Seins das Siegel aufdrückt*»].

94 Véase Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, p. 29 [*Tod und Fortleben*, p. 23].

95 Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, p. 18 [p. 17: «*zu den* KONSTITUTIVEN *Elementen [unseres] Bewusstseins*»]. Continúa preguntando (*ibid.*, p. 20): «¿Cómo se presenta la esencia de la muerte en la experiencia *exterior* que tenemos nosotros de cualquier fenómeno vital?» [p. 18: «*als was stellt sich das Wesen des Todes dar in der* ÄUSSEREN *Erfahrung, die wir von irgendwelchen Lebenserscheinungen machen?*»].

96 *Ibid.*, pp. 20-21 [p. 18: «*die mehr oder weniger* ZUFÄLLIGE REALISIERUNG *dieses "Wesens" "Tod"*»; «*aus allem individuallen Beiwerk richtig herauszusehen*»].

97 *Ibid.*, p. 39 [p. 30: «*klare und leuchtende Idee*»].

98 Véase Georg Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, pp. 47 s.; Elisabeth Ströker, «Der Tod im Denken Schelers», p. 210.

99 Existen, sin embargo, la llamadas células a-mortales (por ejemplo, las mitocondrias de las células germinales de los organismos y las bacterias que pueden multiplicarse indefinidamente y para las cuales la muerte probablemente es siempre accidental); algunas plantas son potencialmente «inmortales», como las

plantas trepadoras (aunque no sobreviven como individuos, ya que lo que sobrevive consta solo de fragmentos individuales de «colonias» de brotes) o plantas con raíces móviles; y algunos animales, por ejemplo, los celentéreos, lo son también.

100 Philippe Ariès comenta (*El hombre ante la muerte*, p. 263): «el sentimiento de la muerte, antaño concentrado en la realidad histórica de su hora, se diluía desde ese momento en la masa entera de la vida, y perdía de esa forma toda su intensidad» [*L'homme devant la mort*, vol. 2, p. 26: *«Le sentiment de la mort, autrefois concentré dans la réalité historique de son heure, était désormais dilué dans la masse entière de la vie, et perdait ainsi toute son intensité»*].

101 En la Parte III de este libro preguntaré si la pérdida «sufrida» por el fallecido —quien ya no existe — puede considerarse un mal para él, a pesar de que no experimente dicha pérdida.

102 Véase Fridolin Wiplinger, *Der personal verstandene Tod*, p. 43; Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, p. 42 [hay trad. cast.: *Ensayos sobre la experiencia de la muerte*]: *«Nul ne saurait prétendre que l'expérience de la mort du prochain soit un équivalent de l'expérience de* MA MORT» [«Nadie pretendería que la experiencia de la muerte del prójimo equivale a la experiencia de *mi propia muerte*»]; Igor A. Caruso, *Die Trennung der Liebenden*.

103 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 260 [pp. 238 s.: *«dass solches Mitsein mit dem Toten gerade nicht das eigentliche Zuendegekommensein des Verstorbenen erfährt. Der Tod enthüllt sich zwar als Verlust, aber mehr als solcher, den die Verbleibenden erfahren. Im Erleiden des Verlustes wird jedoch nicht der Seinsverlust als solcher zugänglich, den der Sterbende "erleidet"»*].

104 Kenneth A. Bryson, «Being and Human Death», p. 347: *«Death is not an experience because no one lives through it. Death is not something we suffer or do because it is not a state. Death does not lend itself to phenomenological investigation because it is absurd to investigate the being of non-being. Death as such is inconceptualizable»* [«La muerte no es una experiencia, porque nadie la atraviesa. La muerte no es algo que suframos o hagamos, porque no es un estado. La muerte no se presta a la investigación fenomenológica porque es absurdo investigar el ser del no-ser. La muerte como tal es inconceptualizable»].

105 Véase Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, n.º 7, p. 277 [p. 83].

106 Vladimir Jankélévitch, *La mort*, p. 47 [hay trad. cast.: *La muerte*]: *«droit de spéculer sur le néant de la mort, sous prétexte que ce néant est impensable, c'est contester la légitimité d'une pensée philosophique en général»*].

107 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, p. 607 [*Die Welt aus Wille und Vorstellung,* vol. 2, p. 590: *«Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie [...]. Schwerlich sogar würde auch ohne den Tod philosophiert werden»*]. Véase Yves Ledure, «L'acte philosophique et la pensée de la mort dans la philosophie de Schopenhauer».

108 Françoise Dastur, *La mort*, p. 37: *«sur l'apparaître à soi-même du caractère fini de sa propre existence»*.

109 Véase Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, pp. 55 s.

110 Véase Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, pp. 29-30 [*La mort et le temps*, p. 21]; Michel Henry, *L'essence de la manifestation.*

111 Wilhelm Kamlah, *Meditatio mortis,* pp. 9-10: *«Der Tod als Ereignis ist keine Handlung, kein Sichverhalten, sondern pures Widerfahrnis. [...] Ein "pures Widerfahrnis" hingegen ist ein solches, das uns gänzlich ohne eigenes Zutun trifft wie z.B. eine unerwartete beglückende Liebe oder ein Herzinfarkt oder nun wieder der Tod»* [«La muerte como evento no es ni una acción ni una conducta, sino más bien mera ocurrencia. [...] Una "mera ocurrencia", a su vez, es aquella que nos afecta sin ninguna actividad adicional por nuestra parte, por ejemplo, un inesperado amor afortunado o un ataque al corazón o, una vez más, la muerte»].

112 Véase Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro*, pp. 112-113 [*Le Temps et l'Autre*, p. 59].

113 *Ibid.*, p. 111 [p. 57: *«par rapport auquel le sujet n'est plus sujet»*].

114 *Ibid.* p. 116 [p. 68: «*dont l'existence même est faite d'altérité*»].

115 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 248 [*Totalité et Infini*, p. 211: «*Ma mort vient d'un instant sur lequel, sous aucune forme, je ne peux exercer mon pouvoir. [...] La mort est une menace qui s'approche de moi comme un mystère; [...] elle s'approche sans pouvoir être assumée, de sorte que le temps qui me sépare de ma mort, à la fois s'amenuise et n'en finit pas de s'amenuiser, comporte un dernier intervalle que ma conscience ne peut franchir et où un saut, en quelque façon se produira de la mort à moi. Le dernier bout de chemin se fera sans moi, le temps de la mort coule en amont, le moi dans son projet vers l'avenir se trouve bouleversé par un mouvement d'imminence, pure menace et qui me vient d'une absolue altérité*»].

116 Véase Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, pp. 108 s.; Stephen E. Rosenbaum, «How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus», p. 121.

117 Henry W. Johnstone, «Discussion. Toward a Phenomenology of Death», p. 396: «*gatelessness*».

118 Véase san Agustín, *La ciudad de Dios*, XIII, xi.

119 Véase Jacques Derrida, *Apories*, p. 29 [hay trad. cast.: *Aporías*].

120 Jacques Derrida, *Apories*, pp. 25, 32: «*passage impossible, refusé, dénié ou interdit*»; «*non-passage*».

121 *Ibid.*, p. 47: «*venue ou l'avenir de l'événement n'aurait aucun rapport avec le passage de ce qui passe ou se passe*».

122 *Ibid.*, p. 117: «*l'un et l'autre n'y arrivent jamais ensemble, à ce rendez-vous*».

123 *Ibid.*, pp. 117 s.: «*au fond le nom de la simultanéité impossible et d'une impossibilité que nous savons simultanément*».

124 Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, p. 146: «*passer en restant vivant*».

125 Véase, por ejemplo, Jan Linschoten, «On Falling Asleep»; Henry W. Johnstone, «Discussion. Toward a Phenomenology of Death», «Toward a Philosophy of Sleep» y «Sleep and Death».

126 Él añade, «y que la muerte difícilmente estaría de acuerdo en aceptart». Edmund Husserl, «Die anthropologische Welt», p. 332: «*Die blendenden, tiefsinnigen Weisen, in denen Heidegger mit dem Tode umspringt, wird sich der Tod schwerlich gefallen lassen*».

127 *Ibid.*, p. 338: «*der Tod Bruder des Schlafes*». Remitir a los conceptos de hermano y hermana para describir la muerte es un lugar común: véase Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, pp. 131 s.; Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, p. 615 [*Die Welt aus Wille und Vorstellung,* vol. 2, p. 598]; Søren Kierkegaard, «At a Graveside», p. 80.

128 Véase Ludwig Uhlig, *Der Todesgenius in der deutschen Literatur von Winckelmann bis Thomas Mann,* pp. 15 s.

129 Edmund Husserl, «Die anthropologische Welt», p. 337: «*als Leben der Selbstwahrnehmung des in der Welt lebend sich wissenden Menschen zu leben*».

130 *Ibid.*, p. 338: «*von innen gesehen ein Fahrenlassen der Welt*».

131 Edmund Husserl, «Die anthropologische Welt», p. 338*: «das strömende Leben kann nicht aufhören, und das Ich "kann" darin aufhören, in der Weise dieses Strömens zu dauern? Obschon dieses Strömen in einen Modus der Unwachheit übergangen ist, der nicht mehr in ein Erwachen führen kann».* El pasaje continúa: «*Der Mensch kann nicht unsterblich sein. Der Mensch stirbt notwendig. Der Mensch hat keine weltliche Präexistenz, in der zeitlich-räumlichen Welt war er früher nichts, und wird er nachher nichts sein. Aber das transzendentale urtümliche Leben, das letztlich weltschaffende Leben und dessen letztes Ich kann nicht aus dem Nichts werden und ins Nichts übergehen, es ist "unsterblich", weil das Sterben dafür keinen Sinn hat, usw.*» [«El hombre no puede ser inmortal. Es necesario que muera. El hombre no tiene pre-existencia mundana; en el mundo del tiempo y el espacio no era nada antes y no será nada después. Pero la vida original trascendental, la vida que en última instancia crea el mundo y su yo definitivo no puede llegar a ser desde la nada y pasar a la nada, es "inmortal", porque morir no tiene sentido para ella, etcétera»].

132 Véase Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, p. 615 [*Die Welt aus Wille und Vorstellung*, vol. 2, p. 598]; Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'experiénce de la mort*, pp. 31 s. [hay trad. cast.: *Ensayos sobre la experiencia de la muerte*].

133 Véase, por ejemplo Bernard P. Dauenhauer, «On Death and Birth»; Natalie Depraz, «Naître à soi-même»; Michel Henry, «Phénoménologie de la naissance». Como he observado ya, a diferencia de la mayoría de los filósofos, utilizaré aquí el término «concepción» en lugar de «nacimiento», porque un individuo concreto existe ya antes del nacimiento, y porque es posible *per se* experimentar el estado prenatal del ser mediante diversas técnicas.

134 Eugen Fink, «Vergegenwärtigung und Bild», p. 38: *«[...] trifft wesensmäß nie einen "Anfang" des Bewußsteins. Diese Kette ist auch gleichermaßen nicht unendlichen, sondern sie endet, indem sie sich in ein unwegsames, undurchdringliches Dunkel verliert. Kein noch so idealisiertes Erkenntnissubjekt, sofern es ein Wesen dieselbe Erkenntnis hat, kann hier je an seine Grenze stoßen»*.

III

¿Acaso la muerte no significa nada para nosotros?

8. La «nada de la muerte»: Epicuro y sus seguidores

1. Presupuestos de la tesis epicúrea sobre la «nada de la muerte»: Materialismo, hedonismo y experiencialismo

Con el fin de mitigar el miedo a la muerte, o incluso cortarlo de raíz, Epicuro demuestra que al individuo no debe importarle: «nada es para nosotros», porque el sujeto, durante su existencia, no se halla en el estado de muerte, ni tampoco se halla en la existencia una vez ha fallecido. «La muerte [...] nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces no existimos».[1] Esta tesis de la «nada de la muerte» corresponde a dos rasgos del pensamiento epicúreo: por una parte, un *ethos* hedonista del placer y la felicidad, que a su vez se basa en su teoría del conocimiento sensorial (o «experiencialismo»), y, por otra parte, una concepción del mundo atomista y materialista. Esta última le hace decir al filósofo del Jardín que la muerte implica la no existencia del sujeto, a pesar de la presencia efímera del cadáver. Para Epicuro, la separación del alma respecto del cuerpo al fallecer no significa que el alma siga existiendo por sí misma, como Platón y (según algunas interpretaciones) Aristóteles sostienen. Al ser corpórea, dado que está compuesta de átomos, y por tanto mortal, el alma se disuelve en el momento de la muerte del sujeto. Sus átomos se dispersan en todas direcciones. De este modo, es imposible que el alma «muerta» sea sujeto de sensaciones: «la muerte es privación del sentir».[2] La muerte humana significa el final irreversible del individuo y de toda experiencia.

Epicuro está en desacuerdo con Platón y Aristóteles no solo en la cuestión de la muerte y la vida en el más allá, sino también en la cuestión de la felicidad.[3] Más concretamente, Epicuro difiere de ellos en que no relaciona la idea de bien con la noción de la perfección de la naturaleza humana. Distanciándose de una

teoría de la felicidad basada en las virtudes, propone la tesis de que la felicidad se halla en el placer, que es «principio y fin del vivir feliz».[4] Cicerón, en su tratado *De finibus (Del supremo bien y del supremo mal)*, recuerda que el filósofo del Jardín basaba su ética en la afirmación de que «todo ser viviente, tan pronto como nace, busca el placer y se complace en él como en el supremo bien; pero detesta el dolor como supremo mal y, en cuanto le es posible, lo aparta de sí».[5] La decisión de si una cosa o un suceso es bueno o malo depende, para Epicuro, de la sensación que el sujeto pueda tener de él.[6] Por debajo del hedonismo epicúreo hallamos el experiencialismo, que desempeña un papel fundamental en el argumento sobre la «nada de la muerte». Para poder describir una situación o un suceso como buenos o malos, el sujeto tiene que poder experimentarlos, lo cual presupone parámetros temporales y espaciales. Epicuro sostiene que una persona puede ser feliz o infeliz solo en la medida en que tiene experiencias (en las cuales es sujeto de placeres o dolores). Se clasifica una situación como buena o mala según la experiencia que ocasiona. Un suceso que no pudiera experimentarse sería indiferente.

2. «La muerte nada es para nosotros»

Las tres tesis mencionadas son de enorme importancia en la lectura del famoso pasaje de la *Carta a Meneceo* en el que Epicuro describe el camino que conduce a la felicidad. Este camino pasa por la liberación de todo temor, muy especialmente del temor a la muerte. El filósofo del Jardín está interesado en la muerte a causa de su preocupación ética por hallar un fundamento para una vida buena. La segunda de sus *Máximas capitales* —«la muerte nada es para nosotros; porque lo que se ha disuelto es insensible, y lo insensible nada es para nosotros»—[7] se repite casi palabra por palabra en los números 124-126 de la *Carta a Meneceo:*

> Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir. De modo que es necio quien dice que teme a la muerte no porque le angustiará al presentarse sino porque le angustia esperarla. Pues lo que al presentarse no causa perturbación, vanamente afligirá mientras se aguarda. Así que el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no

> existimos. Con que ni afecta a los vivos ni a los muertos, porque para estos no existe y los otros no existen ya. Sin embargo, la gente unas veces huye de la muerte como del mayor de los males y otras la acogen como descanso de los males de la vida. El sabio, en cambio, ni rehúsa la vida ni teme el no vivir. Y así como en su alimento no elige en absoluto lo más cuantioso sino lo más agradable, así también del tiempo saca fruto no al más largo sino al más placentero.[8]

En este pasaje, Epicuro no niega que «mi morir», como «el morir de otro», puedan suscitar un temor razonable y puedan ser percibidos como males, ya que ocurren en el contexto de la vida y son objeto de sensaciones. Tampoco niega que la muerte de otra persona y su estado de muerte puedan evocar más o menos vehementemente y de manera desconcertante sentimientos en el superviviente, en otras palabras, que es probable que cada muerte se perciba como un mal o alternativamente como un bien y una liberación. El corazón de su argumento consiste fundamentalmente en enfatizar la siguiente dificultad: ¿cómo puede la muerte de «N» ser un mal para el propio «N», que está muerto, dado que ya no puede experimentar nada? El argumento epicúreo en el pasaje citado implica los puntos siguientes:

1. Para que el miedo a la muerte tenga una razón de ser, o para que el estado de muerte («E») de «N» sea un bien o un mal para el «N» vivo, es necesario que este último tenga esa experiencia en un momento preciso (M-1) y en un lugar preciso (L-1), esto es, que sea afectado y tocado por ella.
2. Este primer punto se basa en la premisa de que una situación «S» es un mal o un bien para «N», siempre que «N» sea capaz de experimentar «S» en M-1 y L-1 (experiencialismo). Esta afirmación implica, para Epicuro, un elemento causal en la experiencia. El experiencialismo subyace al hedonismo epicúreo en la medida en que existe como bien o como mal solo a través de la mediación de la sensación, es decir, del dolor o el placer.
3. Este segundo punto presupone el postulado de que «N» no sería capaz de experimentar una situación «S» en M-1 y L-1 a menos que esta última tuviera lugar durante la vida de «N», y por tanto antes de «su» muerte. Esta alegación implica, negativamente, que «N» no puede ser afectado por nada después de su muerte (la necesidad de un sujeto).
4. Si «N» es incapaz de experimentar «E» en M-1 y L-1 (pues cuando «E» está presente, «N» ya no es, es decir, «E» no está situado durante la vida

de «N»), entonces «E» no puede ser ni un mal ni un bien para «N». No es nada para nosotros.
5. No es razonable temer algo (aquí «E») que «no es nada para nosotros».
6. El temor a la muerte (entendido en el sentido muy preciso del estado de muerte) carece de fundamento racional.

En el capítulo siguiente analizaré varios puntos del argumento epicúreo con mayor detenimiento. La estructura del argumento, me parece a mí, es útil en el marco de nuestro estudio de otros argumentos, tanto antiguos como modernos, que se refieren a este (de manera implícita o explícita). Además de los proepicúreos, mencionaré algunos filósofos que se oponen a él. Entre estos encontramos algunos argumentos que se parecen mucho a los utilizados por los representantes de la filosofía analítica, aunque estos filósofos más recientes no los citen.

3. Los antiguos

3.1. *Lucrecio*

En primer lugar dirigimos nuestra atención, naturalmente, hacia un filósofo romano, Lucrecio. En el libro tercero de *De rerum natura*, defiende la existencia de una simetría temporal entre la eternidad del pasado y la eternidad del futuro y concluye de ello que, «así pues, la muerte no es nada ni nada tiene que ver con nosotros».[9] El pasado, cuando el sujeto todavía no existía, es la perfecta imagen especular del futuro, cuando el sujeto ya no es. Y del mismo modo que el sujeto vuelve a la nada una vez fallecido, así tampoco es nada antes de su concepción. Unas cuantas líneas más tarde, Lucrecio repite el argumento de su maestro, Epicuro: «Porque, si acaso nos esperan desdichas y dolores, debe también en ese tiempo de entonces estar aquel al que le podría ocurrir algo malo; puesto que la muerte evita tal cosa e impide que esté aquel al que podrían juntársele tales inconvenientes, podemos dar por sentado que nada hay que temer en la muerte, que no puede llegar a ser desgraciado quien no está ya, y que ello ya no se diferencia de no haber nacido en ningún momento, una vez que la muerte inmortal suprime la vida mortal».[10]

3.2. *Sócrates y Platón*

La obra apócrifa de Platón titulada *Axíoco* o *Sobre la muerte*, defiende del mismo modo la tesis epicúrea. Axíoco, un valiente y venerable anciano ateniense, ha contraído una enfermedad grave y de repente es presa de un intenso temor a la muerte, esa «sombría realidad», que atormenta su mente con el pensamiento de «verme privado de esta luz y de estos bienes».[11] Citando el experiencialismo epicúreo, Sócrates lo rechaza por combinar los sentidos con la insensibilidad sin tomarse la molestia de reflexionar. Puesto que ya no existe, la persona muerta no puede ya sentir y experimentar. Anticipándose al argumento de Lucrecio en el que la muerte es la imagen especular de la preconcepción,[12] Sócrates subraya que «así como en el gobierno de Dracón y Clístenes no te afligía ningún mal —pues todavía no existías para que te pudiera afectar—, así, tampoco te sucederá después de la muerte, pues no existirás para que te pueda sobrevenir».[13]

Aunque Sócrates declara en este contexto que el estado de muerte carece de conciencia y existencia, simultáneamente —y de manera paradójica— menciona una vida más allá, con el fin de argumentar que la muerte no implica que «estarás desprovisto de bienes», sino que más bien «los gozarás con mayor pureza, dado que los placeres no [estarán mezclados con] ningún dolor».[14] Sin embargo, un poco antes, en el mismo diálogo, vuelve a afirmar la tesis epicúrea. «*Sócrates:* Alguna vez he oído decir también a Pródico que la muerte no tiene nada que ver ni con los que viven ni con los que han desaparecido. *Axíoco:* ¿Cómo dices, Sócrates? *Sócrates:* Porque con los vivos no guarda ninguna relación, y lo que han muerto no son. De manera que ni ahora existe para ti, puesto que no has muerto, ni, si te ocurre algo [es decir, si esa mala suerte cae sobre ti], tendrá nada que ver contigo, puesto que no existirás. Vana es, por tanto, la aflicción de Axíoco al dolerse por lo que no existe ni existirá para él [...]».[15] Sin embargo, Axíoco no queda satisfecho con los argumentos presentados por Sócrates, describiéndolos, a la vista de su propia edad avanzada, como «bellos discursos», «palabrería que ahora es habitual», y «charlatanería tan adecuada para los jóvenes».[16] Él replica que la muerte es un mal, porque nos priva «de los bienes de la vida»,[17] una tesis adoptada por la mayoría de los filósofos analíticos, como veremos en el capítulo 10. Pero Sócrates no acepta la derrota y contesta: «Axíoco, mezclas y vinculas, sin reflexión, con la privación de los bienes la percepción de males, sin darte

cuenta de que estarás muerto. Pues el padecer males aflige cuando es a cambio de una privación de bienes, pero si uno no existe, ni tan siquiera se percibe esta privación [se necesita un sujeto]. Luego, ¿cómo podría uno apenarse si no tendrá conciencia de las penas futuras [experiencialismo]?».[18] Para Sócrates, como para Epicuro y Lucrecio,[19] la privación de los bienes de la vida solo podría ser un mal para una persona capaz de experimentar su ausencia. Dado que el estado de muerte se identifica con la no existencia y la no sensación en el sujeto, este último no puede experimentar la ausencia de los bienes de la vida ni la ausencia de su ser.

3.3. *Séneca*

También Séneca, que, «para no temer nunca a la muerte»,[20] recomienda pensar constantemente en ella, cita el argumento epicúreo en su trigésima *Epístola moral a Lucilio*. En ella relata el punto de vista de Baso; este último está muriendo y sigue intentando convencer a su interlocutor, «en el espíritu de Epicuro», de que es un error temer a la muerte. «Tan insano es quien teme el mal que no ha de sufrir como el que teme el dolor que no ha de sentir. ¿Acaso alguien cree posible que la muerte, en virtud de la cual nada sentimos, vaya a sentirse? "Por ello", dice, "la muerte está tan lejos de ser un mal como lejos queda del miedo a cualquier mal"».[21] Negándose a considerar la muerte como un mal o un bien en sí misma, la clasifica, como habían hecho Epicuro y los cínicos,[22] como algo indiferente.[23] Su línea argumentativa repite los argumentos epicúreos del experiencialismo y la no existencia de un sujeto en el estado de muerte. «La muerte es la liberación de todos los dolores y el límite más allá del cual no pasan nuestras desgracias, la que nos restituye al reposo en que estábamos antes de nacer. Si alguien se compadece de los muertos, que se compadezca también de los que no han nacido. La muerte no es ni un bien ni un mal; en efecto, puede ser un bien o un mal aquello que es algo; en cambio, lo que en sí mismo no es nada y todo lo reduce a nada, no nos abandona a ninguna clase de suerte. Lo malo y lo bueno, en efecto, se desarrollan alrededor de alguna materia».[24] «La muerte no encierra molestia alguna, ya que habría de existir un ser afectado por esa molestia».[25] Así pues, la muerte no es nada respecto a la persona muerta; a ella le resulta indiferente; es neutral.

3.4. *Cicerón*

En las *Disputaciones tusculanas*, Cicerón pregunta si la muerte puede considerarse un mal. En su análisis leemos argumentos que son prácticamente idénticos a los que ya hemos citado, manteniendo que la muerte es un mal porque priva a los sujetos de los bienes de la vida. Encontramos también el mismo tipo de contraargumentación enfatizando la necesidad de un sujeto: para que una situación «S» pueda considerarse un mal para «N», este tiene que estar presente en el momento en que «S» ocurra. «Si en realidad *son* infelices, tienen que existir, mientras que tú negabas hace un momento que los muertos existan. Y, si no existen, no pueden ser nada, por lo que ni siquiera pueden ser infelices».[26] Su interlocutor lanza un contraataque —en un estilo muy parecido al de Axíoco y de algunos filósofos analíticos— declarando que el mal de la muerte se debe a la privación de los bienes y de la propia vida, «la luz del día»; se debe a «no existir después de haber existido»[27] y disfrutado de la vida. El mal de la muerte consiste en «separarnos de todos los bienes que hay en la vida».[28] Craso es infeliz porque al morir dejó detrás una gran riqueza, y Pompeyo también lo es, porque la muerte lo despojó de su gloria. Si es así, habría que admitir también que el hecho de no haber sido concebido, o de no haber existido nunca, puede ser un mal para «N», sea real o hipotético, porque sería privado de muchos bienes, o simplemente de los bienes de la vida.[29] Hallamos de nuevo aquí el argumento propuesto por Lucrecio acerca de la simetría entre la muerte y la preconcepción, una simetría que ha sido extensamente analizada por los filósofos analíticos, como veremos.

Asimismo, Cicerón hace referencia a otro argumento proponiendo varios ejemplos, por ejemplo, Pompeyo: si hubiese muerto como resultado de una enfermedad grave en Nápoles, la muerte no le habría privado de los bienes, sino de los males que le habían acosado o amenazado una vez se recuperó de la enfermedad;[30] e incluso si su vida se hubiese llenado de bienes después de su enfermedad ¿cómo podría mantenerse que su muerte le privó de una situación placentera, implicando «que los muertos se ven privados de las ventajas de la vida y que en esto consiste su infelicidad»?[31] Con el fin de mantener que la muerte es un mal para alguien, hay que resolver el problema. ¿Cómo «es posible que quien no existe se vea privado de algo»?[32] Dado que acepta la mortalidad del alma [materialismo] y la necesidad de la capacidad de sentir, de experimentar, para poder hablar de una ausencia [experiencialismo], Cicerón

concluye que la persona muerta no está privada ni de los bienes ni de los males de la vida.[33]

Podría responderse que el mal de la muerte consiste justamente en «el hecho de estar privado de sensibilidad»,[34] y ciertamente esto sería correcto, si estar privado de sensaciones significa una completa falta de la capacidad de sentir. Pero, dado que el propio sujeto ya no existe una vez ha muerto, ¿cómo se le puede imaginar haciendo frente a un mal cuando no hay sustrato que «sufra» ese mal, que sienta una carencia o una privación?

Cicerón aborda otro punto en el análisis, que encontramos de nuevo en los escritos de los filósofos analíticos: ¿es un mal mayor morir joven que con un montón de años y de bienes mundanos, realizado por la actualización del propio potencial y de los propios planes? Tales «necedades de viejas»[35] se basan en la premisa de que el disfrute de más bienes y la actualización de un mayor potencial y de planes beneficiosos son mejor que el disfrute de menos bienes y la actualización de un menor potencial y de menos planes beneficiosos. Es mejor tener una parte de los bienes de la vida que nada en absoluto.

3.5. *Plutarco*

Igual que Cicerón, Plutarco se refiere varias veces a Epicuro al plantear una serie de objeciones que encontramos de nuevo en los escritos de algunos filósofos analíticos. En su *Escrito de consolación a Apolonio*,[36] sigue intentando demostrar de varios modos que la muerte no es un mal. Un tipo de argumento que propone se basa en una combinación de las posiciones de Epicuro y Lucrecio. Puesto que la muerte es la separación completa e irreversible del alma y el cuerpo, esto supone la ausencia de toda sensación. Ningún bien, ningún mal, ningún placer y ningún dolor es capaz de afectar a la persona muerta, porque el placer y el dolor pueden existir en primer lugar solo si hay un sustrato, es decir, un sujeto viviente (necesidad de un sujeto). La persona muerta «se encuentra a sí misma» en un estado comparable al estado de preconcepción, cuando para «N» —que no existió— no había ni placer ni dolor, ni bien ni mal. Así como los sucesos que preceden a su concepción no le conciernen, tampoco aquellos que ocurrirán después de su muerte tendrán importancia para él.

A primera vista se podría pensar que Plutarco defiende aquí la tesis epicúrea de la «nada de la muerte», pero esta impresión se disipa rápidamente cuando el pasaje en cuestión se vuelve a leer en su contexto. Ciertamente, Plutarco pretende argumentar que la muerte, lejos de ser un mal, es un bien, incluso en el caso de una muerte prematura, que es el tema de esta carta consoladora a Apolonio, cuyo hijo murió muy joven.

Plutarco se refiere a Epicuro al elaborar la tercera de las hipótesis de trabajo propuestas por Sócrates en la *Apología*.[37] Según Sócrates, la muerte se parece a 1) el sueño, o 2) un largo viaje a un lugar lejano; más concretamente, puede definirse como 3) la aniquilación del cuerpo y el alma. A pesar de que las tres imágenes le ayudan a explicar por qué la muerte no es un mal, Plutarco no afirma que la muerte sea indiferente para la persona muerta. Efectivamente, argumenta en dos niveles diferentes y aparentemente contradictorios: por una parte, la muerte es un bien, porque libera al sujeto de los males adicionales que la vida tendría en reserva para él si hubiera seguido viviendo (y esto es particularmente cierto en el caso de una muerte prematura mediante la cual el sujeto «ha escapado a muchos males»[38] y eso lo libra «de males mayores»;[39] por otra parte, la muerte es un mal, porque es —a diferencia de la concepción epicúrea—, una pérdida,[40] con mayor razón si la vida en cuestión era una vida feliz.

Mucho antes de que Nagel defendiera esta posición y toda una serie de filósofos analíticos lo siguiera, Plutarco propuso la tesis de que la muerte es un mal, no tanto a causa del estado de insensibilidad en el que la persona muerta «se encuentra» —como vimos hace un momento en las líneas escritas por Cicerón— sino porque lo priva de su existencia, de su vida y, por tanto, de la «felicidad».[41] Plutarco ya no considera aquí los bienes *todavía por llegar* (o los males por venir, respectivamente), sino más bien los bienes que el sujeto posee en el momento de su fallecimiento. La muerte es, sin duda alguna, un mal para alguien que tenga una fortuna y sea acaudalado, que lleve una vida feliz, porque a sus ojos significa «un fin sumamente espantoso, en el que cesará la felicidad».[42]

Aparte de esta referencia a la privación de los bienes (como la riqueza, el poder, la amistad, la virtud) para demostrar en qué sentido la muerte es un mal, Plutarco enfatiza (como varios filósofos contemporáneos propondrán posteriormente)[43] que consiste en «la amenaza del no ser, que impide el retorno al ser a lo que han perecido»[44] y en «la disolución del alma en aquello que ni

piensa ni siente».[45] Plutarco parece mantener que toda muerte —ya sea la muerte a destiempo («accidental») de un joven o la muerte «a tiempo» («natural») de un anciano— es siempre un mal en sí misma para el sujeto, porque lo priva de su existencia y constituye la «privación [total] de la vida»,[46] incluso si esa vida está llena de males.[47] Todo ser humano, independientemente de su estado en la vida, teme su no ser, es decir, la pérdida definitiva de su persona. Esto es tan cierto para aquellos que tienen posesiones y disfrutan de una buena vida como lo es para aquellos cuya vida está llena de males; la diferencia entre estas dos categorías de personas yace en el grado de privación. El sujeto feliz se ve privado de su vida y además de los bienes y placeres de que disfrutaba, mientras que aquel cuya existencia está llena de males se verá privado «solo» de su vida.

Siguiendo a Cicerón, Plutarco responde también a la objeción epicúrea (la necesidad de un sujeto que sufriría el mal de la muerte) en términos similares a los de ciertos filósofos analíticos, como Feinberg y Pitcher.[48] Ciertamente, alguien que ha muerto no puede estar sujeto al mal de la muerte, porque se halla privado de sensaciones y experiencias: la falta de sensaciones no es una desgracia para quienes cuando llega el momento ya no existen. El mal de la muerte, sin embargo, afecta «a aquellos que existen, cuando piensan en el daño que sufrirán por ello con la pérdida de sus seres».[49] En última instancia, este mal se debe, en opinión de Plutarco, al miedo de que «no existir [...] es contrario y extraño a la naturaleza de todos los seres».[50]

La disolución en la nada de un sujeto que ha saboreado la vida, los placeres y los bienes (sin negar, obviamente, las penas y los males) parece peor que las horribles descripciones epicúreas del Hades. Plutarco rechaza al filósofo del Jardín, así como a su seguidor Lucrecio, por no haber tenido en cuenta el miedo al Hades y omitir en sus especulaciones otros tipos de miedo a la muerte, que Cicerón había enumerado en su tratado *De finibus:*[51] el miedo a dejar de ser, a no existir más; el miedo a perder el propio «yo», a la desaparición del sujeto; el miedo, para quien es feliz, de ser privado de los bienes de los que disfruta.

3.6. *Agustín*

Hallamos ciertos rasgos del argumento epicúreo en los escritos de Agustín,

quien cambia el foco del análisis desde el estado de muerte al fallecimiento, al que llama, «estar-en-la-muerte».[52] Después de argumentar a favor de una vida *post mortem* personal, en el estado de muerte, se pregunta si es posible que el sujeto exista y así pueda experimentar una vez que ha muerto. Haciendo una analogía con la mutua exclusión de los estados de vida y de muerte, tal como la formuló Epicuro, se pregunta, en *La ciudad de Dios*, respecto a los estados de vida y de fallecimiento, «¿cuándo [un hombre se halla] en la muerte?».[53] ¿Cómo es posible, dada esta exclusión mutua, considerar el fallecimiento un mal? ¿No deberíamos, en lugar de eso, como Epicuro (aunque él sitúa su análisis en otro nivel), comprenderlo como algo indiferente? «Estar-en-la-muerte» parece no ser ni un mal ni un bien, teniendo en cuenta que no hay un sujeto subyacente que pudiera sentir ese estado de fallecimiento. Es evidente que este estado se asemeja al estado de muerte epicúreo, en el que el sujeto está privado de toda sensación.[54]

4. Pensadores modernos: Montaigne, Feuerbach, Schopenhauer y otros

La tesis del filósofo del Jardín se encuentra también en los escritos de Montaigne. La muerte «no te concierne ni vivo ni muerto; vivo, porque existes; muerto, porque ya no existes».[55] Para el ensayista francés, la muerte no es un mal; tampoco lo es la privación de la vida.[56] Se muestra en desacuerdo con la idea de que la vida tiene un valor en sí misma, enfatizando que «la vida de suyo no es ni un bien ni un mal».[57] Repite el argumento de Lucrecio a modo de «imagen especular» y razona como sigue: del mismo modo que no nos preocupamos por el hecho de que no existimos antes de nuestra concepción, no deberíamos preocuparnos tampoco sobre nuestra futura muerte.[58]

Feuerbach se une al pensador francés y repite igualmente la declaración epicúrea de que los estados de vida y de muerte son mutuamente excluyentes. La utiliza para desarrollar su tesis de que la muerte es una mera apariencia, es decir que solo tiene realidad en la medida en que es una comparación y una relación. El final efectivo de un sujeto, y por tanto su muerte, no existe para él, estrictamente hablando; más bien, solo tiene realidad para el superviviente. «La muerte es muerte y dolorosa solo antes de la muerte, pero no en la muerte; así pues, la muerte es un ser espectral que solo existe cuando no está, y cuando está

no existe. [...] El final o el no ser del individuo, por tanto, carece de realidad para el propio individuo, porque para ese yo no existe; solo algo que es objeto de su sentir, de su conciencia, tiene realidad para el individuo. El individuo deja de ser solo para los otros, no para sí mismo».[59]

Por su parte, Schopenhauer repite casi palabra a palabra la imagen especular de Lucrecio. Lo analizaré en el capítulo sobre el reto planteado a la filosofía por el pacífico estado de preconcepción. Quien declare que la muerte es un mal, porque priva al sujeto de los bienes de la vida y de su ser, tendría que mantener que el estado que precede a la concepción es un mal y algo que hay que temer, pero esto no es así, claro está. «Pues la infinitud *posterior* [después de mi vida] sin mí puede ser tan escasamente espantosa como la infinitud *anterior* [antes de mi vida] sin mí, dado que ambas solo se diferencian por la intromisión de un efímero lapso vital [...], es absurdo de suyo tener por un mal a la inexistencia, ya que cualquier mal, como cualquier bien, presupone la existencia e incluso la conciencia [necesidad de un sujeto], pero esta cesa con la vida [...]».[60] Citando a Epicuro explícitamente, el filósofo alemán concluye que «haber perdido algo cuya ausencia no puede sentirse no es obviamente ningún mal, por lo que el dejar de existir nos puede contrariar tan escasamente como el no haber existido. Conforme a ello, desde el punto de vista del conocimiento no aparece ninguna razón para temer a la muerte; la conciencia consiste en conocer y por eso la muerte no es ningún mal para ella».[61]

La tesis de la «nada de la muerte» ha sido defendida recientemente por varios filósofos analíticos, por ejemplo, Glannon,[62] Green,[63] Rosenberg,[64] Rosenbaum,[65] Suits[66] y Soll,[67] cuyos argumentos analizaré en el capítulo siguiente. Como veremos, muchos otros filósofos, implícita o explícitamente, se refieren a ella con el único propósito de refutarla. En este sentido, podría mencionar a Feinberg, Feldmann, Fischer, Nagel, Perrett, Williams y otros.

1 Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 125 (p. 136).

2 Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 124 (p. 135).

3 Véase Platón, *Gorgias*, 494c-499b (pp. 96-105); *República* IX, 576c-587b (pp. 429-447); *Filebo* 11a-67b (pp. 21-124). Aristóteles, *Ética nicomaquea*, X, 1-5, 1172a 17-1176a 30 (pp. 379-393).

4 Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 129 (p. 137).

5 Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal (De finibus...)*, lib. I, ix, 30 (p. 68): *«Omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et, quantum possit, a se repellere»*. Una formulación concisa y exacta de este hedonismo eudemonista fue escrita por John Stuart Mill (*El utilitarismo*, pp. 45-46): «El credo que acepta como

fundamento de la moral la Utilidad o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la falta de placer. [...] el placer y la exención del sufrimiento son las únicas cosas deseables como fines; y [...] todas las cosas deseables [...] son deseables ya bien por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evitación del dolor» [*Utilitarianism*, p. 257: *«The creed which accepts as the foundation of morals Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure [...]. [P]leasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and [...] all desirable things [...] are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain»*]. No se puede evitar comparar esto con la teoría epicúrea del placer registrada como sigue por Cicerón (*Disputaciones tusculanas*, V, xxxiii, 95 [p. 443]): «Todo lo que él [Epicuro] enseña sobre el placer se reduce a lo siguiente: él piensa que siempre hay que desear y buscar el placer por el hecho de ser placer y que, por la misma razón, por el hecho de ser dolor, siempre hay que evitar el dolor» [*«Totumque hoc de voluptate sic ille praecipit, ut voluptatem ipsam per se, quia voluptas sit, simper optandam expetendam putet, eadenque ratione dolorem ob id ipsum, quia dolor sit, simper esse fugiendum»*].

6 Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, V, xxxi, 88 (p. 440): «Lo que carece de sensibilidad [en la opinión de Epicuro, tal como la resume Cicerón] no nos concierne en absoluto» [*«quod autem sensu careat, nihil ad nos id iudicet pertinere»*]. Un poco más adelante (V, xl, 117 [p. 457]), Cicerón vuelve al tema del estado de muerte, describiéndolo como «un refugio eterno donde no se siente nada» [*«quoniam mors [ubi est] ibidem est aeternum nihil sentiendi receptaculum»*]. El filósofo griego se abstiene de distinguir entre varios grados de placer, llamando la atención sobre el hecho de que «todo placer [...] es un bien, aunque no sea aceptable cualquiera» (Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 129 [p. 137]); es posible que un placer en particular —por ejemplo, beber demasiado— produzca como consecuencia un dolor agudo: dolor de cabeza el día siguiente. Y él sigue diciendo: «cualquier dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado. Conviene, por tanto, mediante el cálculo y la atención a los beneficios y los inconvenientes, juzgar todas estas cosas».

7 Epicuro, *Máximas capitales*, § 2 (p. 139). También en *La Philosophie épicurienne sur pierre: Les fragments de Diogène d'Œnoanda*, fragmento 30 (p. 39).

8 Epicuro, *Carta a Meneceo*, §§ 124-126 (pp. 135-136).

9 Lucrecio, *De rerum natura*, III, 830 (*La naturaleza*, p. 263): *«Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum»*.

10 Lucrecio, *De rerum natura*, III, 862-868 (pp. 264-265): *«Debet enim, misere si forte aegreque futurumst, ipse quoque esse in eo tum tempore, cui male possit accidere. Id quoniam mors eximit, esseque prohibet illum cui possint incommoda conciliari, scire licet nobis nil esse in morte timendum, nec miserum fieri qui non est posse»*.

11 Pseudo-Platón, *Axíoco*, 365c (p. 408). Véase Jackson P. Hershbell, *Pseudo-Plato, Axiochus*. Axíoco expresa la posición defendida por Frances M. Kamm (*Morality, Mortality*, pp. 13 s.). Thomas Nagel, «Death», pp. 1 s. [hay trad. cast.: «La muerte»], respecto a la muerte como un mal para el muerto «N», porque lo priva del ser y de los bienes de la vida.

12 Véase Lucrecio, *De rerum natura*, III, 832-842 (p. 263).

13 Pseudo-Platón, *Axíoco*, 365d-e (p. 408).

14 Sigue diciendo: «Liberado de esta prisión, partirás hacia allí donde no hay más trabajo ni vejez», *ibid.*, 370d-e (pp. 420-421).

15 *Ibid.*, 369b-c (p. 418).

16 Pseudo-Platón, *Axíoco*, 369d-e (p. 419): «Mi espíritu no atiende, aunque se extravíe por la elocuencia de tus palabras, que no alcanzan la superficie de la piel, sino que contribuyen a la pompa y

ornato de la expresión, pero faltan a la verdad. Los sufrimientos no soportan los sofismas, mas únicamente se sienten satisfechos con lo que puede alcanzar el alma».

17 *Ibid*., 369d (p. 419).

18 *Ibid*., 369e-370a (p. 419).

19 Lucrecio, *De rerum natura*, III, 894-903 (*La naturaleza* p. 266): «"Nunca más te acogerá el hogar feliz ni tu buena esposa, tus hijos queridos no saldrán a tu encuentro para disputarse tus besos y llenarte el corazón de íntima alegría; no podrás servir de apoyo ni a la buena marcha de tus asuntos ni a tu gente; en tu desgracia, y qué desgracia, un solo día aciago te ha quitado juntas tantas satisfacciones de la vida", vienen a decir. Pero sobre eso mismo no añaden: "Tampoco te acompañará entonces la añoranza de esas cosas", porque si esto lo tuvieran bien presente y a tales palabras se atuvieran, los espíritus se librarían de grandes angustias y miedos» [*«Iam iam non domus accipiet te laeta, neque uxor // optima, nec dulces occurrent oscula nati // praeripere et tacita pectus dulcedine tangent. // Non poteris factis florentibus esse, tuisque // praesidium. Misero misere, aiunt, omnia ademit // una dies infesta tibi tot praemia vitae». // Illud in his rebus non addunt: «Nec tibi earum // iam desiderium rerum super insidet una». // Quod bene si videant animo dictisque sequantur, // dissolvant animi magno se angore metuque»*].

20 Séneca, *Epístolas morales a Lucilio (Ad Lucilium Epistulae Morales)*, epíst. 30, 18 (vol. 1, p. 222): *«tu tamen mortem ut numquam timeas, semper cogita»*. Véase *ibid*., epíst. 26, 8 (vol. 1, p. 209).

21 *Ibid*., epíst. 30, 6 (vol. 1, p. 223): *«Tam demens autem est, qui timet, quod non est passurus, quam qui timet, quod non est sensurus. An quisquam hoc futurum credit, ut per quam nihil sentiatur, ea sentiatur? "Ergo, inquit, mors adeo extra omne malum est, ut sit extra omnem malorum metum"»*.

22 Véase John M. Rist, *Stoic Philosophy*, p. 237.

23 Véase Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, epíst. 82, 10 (vol. 2, pp. 31-32) y 13 (vol. 2, p. 33); Epíst. 99, 12 (vol. 2, p. 237).

24 Séneca, *Consolación a Marcia*, epíst. 19, 5 (p. 72): *«Mors dolorum omnium exsolutio est et finis ultra quem mala nostra non exeunt; quae nos in illam tranquillitatem, in qua antequam nasceremur iacuimus, reponit. Si mortuorum aliquis miseretur, et non natorum misereatur. Mors nec bonum nec malum est. Id enim potest aut bonum aut malum esse, quod aliquid est; quod vero ipsum nihil est et omnia in nihilum redigit, nulli nos fortunae tradit: mala enim bonaque circa aliquam versantur materiam»*. En su *Consolación a Polibio* (epíst. 9, 2-3 [pp. 137-138]), Séneca propone una elección: «Pues si a los difuntos no les queda ninguna percepción, mi hermano ha escapado a todas las contrariedades de la vida y ha sido restituido al lugar donde estaba antes de nacer y, a salvo de todo mal, nada teme, nada desea, nada padece. [...]Si los difuntos conservan alguna percepción, ahora el espíritu de mi hermano, como liberado de una prolongada prisión, al fin dueño y señor de sí mismo. [...] Así pues, ¿por qué me dejo atormentar por la añoranza del que o es dichoso o no es nada? Llorar al dichoso es envidia, a nadie, insensatez» [*«Nam, si nullus defunctis sensus superset, evasit omnia frater meus vitae incommode et in eum restitutus est locum in quo fuerat antequam nasceretur, et, expers omnis mali, nihil timet, nihil cupit, nihil patitur. [...] Si est aliquis defunctis sensus, nunc animus fratris mei, velut ex diutino carcere emissus, tandem sui iuris et arbitrii. [...] Quid itaque eius desiderio maceror, qui aut beatus aut nullus est? Beatum deflere inuidia est, nullum dementia»*]. Véase *Epístolas morales a Lucilio*, epíst. 24, 18 (vol. 1, p. 201) y epíst. 82 (vol. 2, pp. 28-38). *Ibid.*, epíst. 77, 11 (vol. 1, pp. 461-462): «¿Acaso no te parece el más necio de todos quien se lamenta de no haber vivido hace mil años? Igualmente es necio quien se lamenta porque no vivirá dentro de mil años» [*«Nonne tibi videtur stultissimus omnium, qui flevit, quod ante annos mille non vixerat? aeque stultus est, qui flet, quod post annos mille non vivet»*].

25 Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, epíst. 36, 9 (vol. 1, p. 224): *«Mors nullum habet incommodum; esse enim debet aliquid cuius sit incommodum»*. No obstante, Séneca no sitúa su argumento en el nivel del sujeto, para decidir si el estado de muerte es un mal o un bien para la persona muerta, sino más bien en el plano ético, declarando que son los actos virtuosos o viciosos los que otorgan a la muerte su valor bueno o malo. *Ibid.*, epíst. 99, 12 (vol. 2, p. 237): «La vida no es un bien ni un mal: es la ocasión para el bien o

para el mal» [*«Vita nec bonum nec malum est: boni ac mali locus est»*].

26 Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, vi, 12 (p. 115): *«Sint enim oportet, si miseri sunt; tu autem modo negabas eos esse qui mortui essent. Si igitur non sunt, nihil possunt esse; ita ne miseri quidem sunt»*. Véase *ibid.*, I, xxxviii, 91 (pp. 179-180), y *De finibus (Del supremo bien y del supremo mal)*, libro II, xxxi, 100 (p. 161).

27 Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, vi, 12 (p. 115): *«luce»;* «*Nam istuc ipsum, non esse, cum fueris, miserrimum puto»*.

28 *Ibid.*, libro I, xxxiv, 83 (p. 172): «*discessus ab omnibus iis quae sunt bona in vita»*.

29 *Ibid.*, libro I, vi, 13 (p. 115): «¿Cómo? ¿Una infelicidad mayor aún que no haber existido nunca? Según ese razonamiento, quienes no han nacido aún son infelices porque no existen, y nosotros, si vamos a ser infelices después de morir, lo hemos sido ya antes de nacer, pero yo no recuerdo haber sido desgraciado antes de nacer; si tú tienes una memoria mejor, me gustaría oír algo de lo que recuerdas de ti» [*«Quid? miserius quam omnino numquam fuisse? Ita qui nondum nati sunt miseri iam sunt, quia non sunt, et nos, si post mortem miseri futuri sumus, miseri fuimus ante quam nati. Ego autem non commemini, ante quam sum natus, me miserum»*].

30 Véase Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, xxxiv, 83 s. (pp. 172 s.).

31 *Ibid.*, libro I, xxxvi, 87 (p. 175): «Admitamos, no obstante, que la muerte priva a los hombres de cosas buenas: ¿eso nos lleva a concluir también que los muertos se ven privados de las ventajas de la vida y que en esto consiste su infelicidad?» [*«Sed hoc ipsum concedatur, bonis rebus homines morte privari; ergo etiam carere vitae commodis, idque esse miserum?»*].

32 *Ibid.* (pp. 175-176): *«An potest is qui non est re ulla carere?»*.

33 Véase *ibid.*, libro I, xxxvi, 88 s. (p. 177): «Pero ni siquera un vivo está privado de un bien si no siente necesidad de él. [...] "Estar privado" implica en realidad tener sensibilidad, pero en un muerto no hay sensibilidad alguna» [*«Sed ne vivus quidem bono caret, si eo non indiget [...]. Carere enim sentientis est, nec sensus in mortuo; ne carere quidem igitur in mortuo est»*]. Y un poco más adelante (xxxvii, 89 [p. 178]): «Nadie puede ser de hecho infeliz después de haber perdido por completo la sensibilidad» [*«Nec enim potest esse miser quisquam sensu perempto»*].

34 Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, xxxvii, 90 (p. 178): *«sine sensu esse»*.

35 *Ibid.*, libro I, xxxix, 93 (p. 181): *«Pellantur ergo istae ineptiae paene aniles ante tempus mori miserum esse»*.

36 Véase Plutarco, *Escrito de consolación a Apolonio*, 15, 109e ss. (pp. 77 ss.).

37 Véase Platón, *Apología de Sócrates,* 40c-41b (pp. 183-185).

38 Plutarco, *Escrito de consolación a Apolonio*, 34, 119f (p. 107).

39 *Ibid.*, 16, 110e (p. 81). Véase *ibid.*, 28, 115e ss. (pp. 95 ss.); 31, 117e ss. (pp. 101 ss.).

40 Plutarco, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, 29, 1106c (p. 243): «perder los bienes». Respecto al tema de esta obra, véase Klaus Dieter Zacher, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs*.

41 Plutarco, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, 30, 1106e (p. 244).

42 *Ibid.*

43 Véase, por ejemplo, Frances M. Kamm, *Morality, Mortality*, pp. 19 s.; Jules Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort*, p. 45.

44 Plutarco, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, 30, 1106f (p. 244).

45 *Ibid.*, 27, 1105a (p. 237).

46 *Ibid.*, 27, 1105b (p. 238).

47 «Si la liberación de la expectativa de males sin límite es algo gratísimo, ¿cómo no es doloroso privarse de la esperanza de bienes eternos y rechazar la suma felicidad? Porque el no ser no es bien para nadie, ni afortunado ni miserable, sino que es contrario y extraño a la naturaleza de todos los seres» (*ibid.*, 30, 1106d [p. 243]). La continuación del pasaje parece refutar lo que Plutarco acaba de afirmar: dice que

en la medida en que la persona viva está rodeada de males, la muerte puede considerarse un bien, ya que le libera de esos males.

48 Véase Joel Feinberg, *Harm to Others;* George Pitcher, «The Misfortunes of the Dead».

49 Plutarco, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, 30, 1106e (p. 244). (La segunda parte de la cita se recoge aquí a partir de *Plutarch's Morals*, vol. 2, p. 202). Hallamos una crítica similar escrita por Bayle («Lucrèce», pp. 827 s.): «*Epicure et Lucrèce supposent [...] que l'homme ne craint la mort que parce qu'il se figure qu'elle est suivie d'un grand malheur positif. Ils se trompent, et ils n'apportent aucun remède à ceux qui regardent comme un grand mal la simple perte de vie. L'amour de la vie est tellement enraciné dans le cœur de l'homme, que c'est un signe qu'elle est considérée comme un très grand bien; d'où il s'ensuit que de cela seul que la mort enlève ce bien, elle est redoutée comme un très grand mal. A quoi sert de dire contre cette crainte:* vous ne sentirez rien après votre mort? *Ne vous répondra-t-on pas aussitôt,* c'est bien assez que je sois privé de la vie que j'aime tant; et si l'union de mon corps et de mon âme est un état qui m'appartient, et que je souhaite ardemment conserver, vous ne pouvez pas prétendre que la mort qui rompt cette union est une chose qui ne me regarde pas. *Concluons que l'argument d'Epicure et de Lucrèce n'était pas bien arrangé, et qu'il ne pouvait servir que contre la peur des peines de l'autre monde. Il y a une autre sorte de peur qu'ils devaient combattre; c'est celle de la privation des douceurs de cette vie*» [«Epicuro y Lucrecio suponen [...] que el hombre teme la muerte solo porque imagina que es seguida de una gran infelicidad positiva. Están equivocados, y no ofrecen remedio alguno para aquellos que consideran la simple pérdida de la vida un gran mal. El amor a la vida está tan firmemente enraizado en el corazón del hombre que esto indica que la vida se considera un bien muy grande; de donde se sigue que, por la sola razón de que la muerte arrebata este bien, es temida como un gran mal. ¿De qué sirve decir contra este miedo, *"después de tu muerte, no sentirás nada"*? Inmediatamente cabe esperar la réplica, *"Me basta con ser privado de la vida que tanto amo; y si la unión de mi cuerpo y mi alma es un estado que me pertenece y que ardientemente deseo conservar, no puedes afirmar que mi muerte, que destruye esa unión, es algo que no me concierne"*. Concluyamos que el argumento de Epicuro y Lucrecio no estaba bien planteado y que solo puede ser útil contra el miedo de los sufrimientos en el siguiente mundo. Hay otro tipo de miedo contra el que deberían luchar: el miedo a la privación de los placeres de esta vida»].

50 Plutarco, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, 30, 1106d (p. 243). Cicerón, *De finibus (Sobre el supremo bien y el supremo mal)*, libro V, xi, 31 (p. 292): «Sin duda es una debilidad tener tanto miedo a la disolución de la naturaleza [...]; pero el hecho de que casi todos experimenten esa sensación es prueba suficiente de que la naturaleza aborrece la muerte» [«*Etsi hoc quidem est in vitio, dissolutionem naturae tam valde perhorrescere [...], sed quia fere sic afficiuntur omnes, satis argumenti est ab interitu naturam abhorrere*»].

51 Véase Cicerón, *De finibus*, libro V, xi, 31 (pp. 292-293). Respecto a Lucrecio, véase, Charles Segal, *Lucretius on Death and Anxiety*, pp. 12 s.

52 San Agustín, *La ciudad de Dios*, XIII, xi, 1. Él describe el fallecimiento como estar *in morte* distinguiéndolo del estar vivo, es decir, antes de morir en el primer sentido de la palabra, y a partir del estar muerto, es decir, después de que ocurra la muerte, Agustín (XIII, xi, 1) intenta determinar: «¿cuándo, pues, [el hombre se halla] en la muerte? (es entonces cuando se dice que está muriendo)» [«*quando, nisi cum detrahitur, erit in morte?*»].

53 San Agustín, *La ciudad de Dios*, XIII, xi, 1: «*quando sit in morte?*».

54 Véase *ibid.*, XIII, ix.

55 Michel de Montaigne, *Los ensayos*, libro I, cap. XIX, p. 105 [*Essais*, libro I, cap. XX, p. 108: «*ne vous concerne ni mort ni vif: vif, parce que vous êtes; mort, parce que vous n'êtes plus*»].

56 Véase *ibid.*, libro I, cap. XIX, p. 93 [p. 99].

57 *Ibid.*, libro I, cap. XIX, p. 103 [p. 106: «*la vie n'est de soi ni bien ni mal*»].

58 Véase *ibid.*, libro I, cap. XIX, p. 102 [p. 105].

59 Ludwig Feuerbach, *Todesgedanken*, p. 84 [hay trad. cast. en *Pensamientos sobre muerte e*

inmortalidad]: «*Nur vor dem Tode, aber nicht im Tode ist der Tod Tod und schmerzlich; der Tod ist so ein gespenstisches Wesen, dass er nur ist, wenn er nicht ist, und nicht ist, wenn er ist. [...] Das Ende oder Nichtsein des Individuums also, da es nicht für dieses selbst ist, hat keine Realität für es selbst; denn für das Individuum hat nur das Realität, was Gegenstand seiner Empfindung, seines Bewusstseins ist. Das Individuum ist nicht mehr nur Anderen, nicht für sich selbst*».

60 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, cap. 41, p. 613 [*Die Welt aus Wille und Vorstellung*, vol. 2, capítulo 41, p. 596: «*Denn die Unendlichkeit "a parte post" ohne mich kann sowenig schrecklich sein als die Unendlichkeit "a parte ante" ohne mich; indem beide durch nichts sich unterscheiden als durch die Dazwischenkunft eines ephemeren Lebenstraums [...] ist es an und für sich absurd, das Nichtsein für ein Übel zu halten; da jedes Übel wie jedes Gut das Dasein zur Voraussetzung hat, ja sogar das Bewusstsein; dieses aber mit dem Leben aufhört*»].

61 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, p. 614 [p. 597: «*Verloren zu haben, was nicht vermisst werden kann, ist offenbar kein Übel: also darf das Nicht-Sein-Werden uns so wenig aufrechten wie das NichtGewesen-Sein. Vom Standpunkt der Erkenntnis aus erscheint demnach durchaus kein Grund, den Tod zu fürchten: im Erkennen aber besteht das Bewusstsein; daher für dieses der Tod kein Übel ist*»].

62 Véase Walter Glannon, «Temporal Asymmetry, Life, and Death».

63 Véase O. H. Green, «Fear of Death».

64 Véase Jay F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, pp. 189 s.

65 Véase Stephen E. Rosenbaum, «How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus», «The Harm of Killing: An Epicurean Perspective» y «Epicurus and Annihilation».

66 Véase David Suits, «Why Death Is Not Bad for the One Who Died».

67 Véase Ivan Soll, «On the Purported Insignificance of Death».

9. Análisis del experiencialismo y la necesidad de un sujeto

1. El carácter *a priori* de la afirmación epicúrea de que la muerte no es nada para nosotros

La tesis epicúrea de la «nada de la muerte» no siempre ha despertado un gran interés entre los filósofos. Muchos de ellos la consideran «ridícula y estúpida», «la cosa más absurda»,[1] una «vaciedad»,[2] «hermosas palabras» y una «charlatanería tan adecuada para los jóvenes [es decir, hablar por hablar]»,[3] «una broma»,[4] «extremadamente implausible» y «un antiguo sofisma que pretende justificar la indiferencia ante la muerte».[5] Según Mothersill, el punto de vista del filósofo griego sobre el tema de la muerte, «apenas resiste el análisis, pero quizás su pretensión fuese poco más que la de una floritura erística».[6] Tal rechazo de la epicúrea «nada de la muerte», que de antemano se despacha describiéndola como un sofisma, muestra, en mi opinión, que el guante lanzado por el filósofo del Jardín no se toma en serio: este importante reto se opone a la noción del sentido común de que la muerte es un mal, quizás incluso el peor de los males. Sorprendentemente, a veces se utilizan términos similares a los citados (contra la tesis epicúrea) para describir la tesis de que la muerte es un mal. Esta tesis indica una insuficiente reflexión,[7] en opinión de Rosenberg, o «ingenuidad», según Fagot-Largeault;[8] Rosenbaum lo llama un «mito».[9] ¿Realmente carece de toda base racional? ¿Estamos, como Mothersill afirma, ante la transformación de un fenómeno psicológico peculiar en una cuestión teórica controvertida?[10] ¿No deberíamos mantener, más bien, como Feldman, que «no hay nada incoherente en la concepción ingenua de que la muerte puede ser un mal para el fallecido»?[11]

La tesis epicúrea de la «nada de la muerte» implica algunos presupuestos fundamentales, explicados en el capítulo anterior, que vale la pena examinar críticamente. Una premisa inicial —la del *experiencialismo*— afirma que todo mal y todo bien se hallan en la sensación, dicho de otro modo, en la experiencia de placer (en el caso del bien) o de dolor (en el caso del mal). Para poder describir una situación como buena o mala para un sujeto, este ha de poder experimentarla (ser el sujeto de placeres o dolores), lo cual presupone parámetros en el tiempo y el espacio. Una situación que permaneciese separada de la experiencia —como la muerte— sería indiferente. Una segunda premisa —*la necesidad de un sujeto*— afirma que la muerte de «N» no puede constituir un mal para él, porque ya no existe. Ciertamente, para que una situación «S» sea descrita como un mal para «N», es necesaria la presencia «existencial» de este. Esta tesis es equivalente al tercer punto que destaqué en el capítulo anterior, en el marco de mi análisis de la epicúrea «nada de la muerte»: «N» no podría experimentar una situación «S» en T-1 y L-1 a menos que «S» tuviera lugar durante la vida de «N», y por tanto antes de «su» muerte. En otras palabras, «N» no puede ser afectado por «S» después de haber muerto, dado que ya no existe; solo puede ser afectado en la medida en que esté vivo. De ahí que la muerte no pueda ser un mal para el muerto «N», ya que cuando la muerte de «N» está presente, «N» ya no existe. Lucrecio no podría ser más explícito en este tema: «Porque, si acaso nos esperan desdichas y dolores, debe también en ese tiempo de entonces estar aquel al que le podría ocurrir algo malo; puesto que la muerte evita tal cosa e impide que esté aquel al que podrían juntársele tales inconvenientes, podemos dar por sentado que nada hay que temer en la muerte, que no puede llegar a ser desgraciado quien no está ya».[12] En su defensa de la tesis epicúrea de la «nada de la muerte» y su crítica de la posibilidad de males póstumos, Rosenbaum acepta este segundo principio: «Es imposible que una pérdida sea mala para una persona desde el momento en que la persona está muerta. Esto se debe a que nada puede ser malo para una persona a menos que pueda tener algún efecto sobre la persona, y nada puede tener efecto sobre ella a menos que no esté muerta. Así pues, si los daños son pérdidas que son malas, entonces los daños póstumos no son posibles».[13] Epicuro plantea una cuestión axiológica preguntando si la muerte es un mal y, más concretamente, si es un mal para aquel que ha muerto. No se trata de decidir si la muerte es un mal para los supervivientes —especialmente para aquellos que amaban al difunto—, sino si es un mal para el propio sujeto, no

cuando está vivo (es decir, muriendo), sino desde el momento en que ha fallecido, cuando «se encuentra» en el estado de muerte. La cuestión se torna más interesante incluso, para el filósofo, desde la perspectiva metodológica, si adoptamos el mismo punto de partida que Epicuro e identificamos *a priori* la muerte (es decir, el estado de muerte) con el estado de no supervivencia.

Ciertamente, se puede rechazar la tesis epicúrea de la «nada de la muerte» aceptando, de manera razonable, que el individuo sobrevive.[14] Así, se mantendría que el superviviente —a pesar de la imposibilidad de *feedback*— se las arregla para juzgar si su estado es un mal o un bien. Como he destacado ya,[15] el filósofo no puede, por falta de fundamento científico, basarse en supuestas experiencias de la muerte ni en visiones de sujetos muertos que han aparecido a los que siguen vivos, que se dice ofrecen una respuesta a la pregunta de si la muerte es un mal o un bien para la persona muerta. Por mi parte prefiero suponer, a modo de hipótesis metodológica —y no como algo «probado»— la no existencia del difunto, para situarme en el mismo punto de partida que Epicuro.[16] No obstante, al hacerlo no estoy respaldando la tanatología postmetafísica propuesta por Schulz, Fuchs y Ebeling,[17] por ejemplo, quienes caracterizan la cuestión de una eventual vida *post mortem* personal como sin sentido en una filosofía posheideggeriana.

2. Primera serie de ejemplos contra el experiencialismo: comparaciones entre dos estados de vida

Como un intento especial de ilustrar la debilidad del experiencialismo epicúreo, presentamos a continuación una serie de ejemplos con el fin de demostrar que algunos sucesos pueden describirse como males aunque el sujeto no tenga experiencia de ellos en un lugar y en un tiempo determinados (L-1 y T-1) e incluso aunque a él no le resulten desagradables. Tomemos el caso de «N» —el señor zutano o la señora mengana— que ha tenido un grave accidente en L-1 y T-1. Como consecuencia de graves lesiones, pierde de manera irreversible las funciones de su cerebro superior y no recuerda ni el accidente ni su vida anterior al accidente. Según los médicos, nunca podrá recuperarse, y su estado mental es comparable al de un niño pequeño. Podemos imaginar que esta persona es totalmente feliz, pues todos sus deseos están satisfechos. Aunque no experimenta lo que le ha ocurrido —a saber, la

pérdida de sus funciones cerebrales superiores— habitualmente se da por supuesto que un mal ha «caído» sobre él. El sujeto del mal no es «N» en un estado infantil, sino más bien «N» antes del terrible accidente. El estado del primero se caracteriza como un mal en relación con otro estado, el de «N» antes del accidente, o el estado de «N» si el accidente no hubiera tenido lugar. La brutal interrupción de su desarrollo adulto normal, de los planes y de la realización de las esperanzas relacionadas con sus facultades mentales superiores se entiende rápidamente como un mal. Podemos tomar ahora nuestro segundo ejemplo, el caso de un sujeto que de repente cae en coma. Aunque es incapaz de tener sensaciones, y por lo tanto malas experiencias, su estado generalmente se considera que es un mal. Una tercera ilustración sería el caso de un sujeto cuya pareja le ha sido infiel o que ha sido traicionado, engañado, despreciado y desdeñado por su familia, sus amigos y sus conocidos; o el de un sujeto cuya reputación ha sido destrozada por algunas calumnias, sin que él sea consciente de ello.[18] Se ha observado también que un individuo expuesto a una dosis grande de radioactividad ha sufrido daño, un mal, sin experimentarlo (conscientemente).

La primera serie de ejemplos revela que se puede describir como un mal el estado en que se encuentra un sujeto particular, independientemente de su experiencia de ello. El mal en cuestión es del orden de la privación. La privación es evidente cuando comparamos dos situaciones que ocurren *en* la vida de un sujeto: por una parte, el estado del «N» infantil, el «N» comatoso, el «N» traicionado y despreciado, el «N» cuya vida privada se ha hecho pública o el «N» que ha sido expuesto a la radiactividad; y, por otra parte, el estado de «N» antes del accidente, de «N» antes del coma, del «N» que es respetado, del «N» cuyos asuntos personales permanecen privados o del «N» que no ha sido expuesto a la radiactividad. En estos ejemplos, el mal no se debe a la experiencia de un dolor, sino a la privación de bienes, posibilidades, y esperanzas que el sujeto habría podido tener, realizar y disfrutar si no hubiera sido arrojado a otro estado, por ejemplo, infantil o comatoso. A partir de este hallazgo, algunos han deducido, por analogía —comparando el estado de vida con el estado de muerte— que el mal de la muerte para el «N» muerto se halla en la privación de bienes, posibilidades y esperanzas que habría podido poseer o realizar y que habría podido disfrutar si hubiera continuado vivo.[19]

Ahora bien, no creo que esta primera serie de argumentos sea suficientemente convincente para demostrar que la muerte de «N» es un mal

para «N». Ciertamente, todos los ejemplos de esta serie se sitúan en una dialéctica de la vida, es decir que comparan dos estados de la vida de «N». Permanecen en el nivel de la experiencia presente (presentidad) de una situación «S», e ignoran la categoría de posibilidad: existe todavía la posibilidad de que el estado ignominioso, infantil o comatoso en el que se halla el «N» vivo después de un suceso determinado no sea definitivo y que «N» pudiera, en un futuro más o menos próximo, experimentar el mal que le ha ocurrido. Ciertamente, a mí me parece que Epicuro tendría muy poca dificultad en aceptar la tesis que subyace a esta serie inicial de ejemplos, a saber, que lo que «N» no experimenta ahora puede ser percibido por él, en un futuro más o menos lejano, como un mal. Ahora bien, el filósofo del Jardín rechazaría una tesis que mantenga que esas situaciones que «N» no puede experimentar ni ahora ni en el futuro ——que es justamente lo que sucede con la muerte— puedan considerarse males para «N». Por tanto, se requiere una segunda serie de ejemplos, que comparen el estado de vida con el estado de muerte, para responderle.

3. Segunda serie de ejemplos contra el experiencialismo: comparaciones entre el estado de vida y el estado de muerte

Citando el ejemplo que pone Nagel de un «N» que ha sido (sin que él llegue a percatarse) menospreciado y traicionado, Nozick tiene en cuenta a «N» una vez que ha muerto: en este (segundo) ejemplo, hallamos lo que le ocurrió al leer una biografía compuesta después de su muerte. Encontramos en esta, por una parte, un relato verdadero de su vida con todas las desgracias que no experimentó y, por otra parte, la alegría y la felicidad que afirmaba haber experimentado a lo largo de su vida. A pesar de todo, el lector no querría llevar tal vida; todo el mundo coincide en pensar que era algo lleno de males, a pesar de que «N» nunca los había experimentado y declaraba sinceramente que había llevado una vida feliz.[20] Otro ejemplo, propuesto por McMahan, se refiere a «N» pasando sus vacaciones en una isla desierta, sin ningún medio de comunicación. Dos días antes del final de su estancia, la obra maestra de su vida queda destrozada. Incapaces de comunicarse con él, sus amigos deciden esperar a su vuelta para anunciarle las malas noticias. Pero el día anterior a su partida es atacado por un tiburón mientras está nadando y muere por las

heridas provocadas. Podría decirse que, en cierto sentido, muere como «un hombre feliz», porque no sabe nada de la destrucción de su obra maestra. A pesar de la ignorancia y la falta de experiencia de la calamidad, generalmente se admite que le sobrevino un mal.[21] Estamos aquí ante situaciones análogas al estado de muerte, en el sentido de que no hay posibilidad de experimentar en el futuro el mal: una situación «S» se percibe como un mal que ocurre a «N», sin que este lo haya experimentado durante su vida. Se tiene la seguridad de que nunca experimentará este mal —y así se produce la eliminación de la «posibilidad»— solo después de su fallecimiento.

Ahora bien, esta segunda serie de ejemplos tampoco prueba que el experiencialismo epicúreo sea falso; simplemente llama la atención hacia la tesis del sentido común respecto a que se puede mantener razonablemente que sobre «N» ha caído un mal aunque él no haya tenido —y puede que nunca tenga— ninguna experiencia de ello. Por analogía, diríase que la muerte puede considerarse un mal para «N», aunque no experimente ese estado (puesto que ya no es un sujeto). Para demostrar que la muerte es un mal, es indispensable, como veremos, referirse a las características específicas de ciertos males que son del orden de la privación y que no necesariamente tienen que ser experimentados por el sujeto. Sin detenerme más en la noción del mal de la muerte como privación de algo —volveré a este asunto en el capítulo siguiente — me gustaría llamar la atención ahora sobre una tercera serie de argumentos posibles contra la presuposición epicúrea del experiencialismo: los males póstumos.

4. Tercera serie de argumentos posibles contra el experiencialismo: los males póstumos

La posible existencia de males póstumos fue sugerida por los antiguos como respuesta a la pregunta formulada por Solón: ¿puede decirse de un ser humano, antes de morir, que es feliz? Señalando el hecho de que, mientras viva, una persona puede estar sujeta a muchos males, Solón propone que se puede mantener de manera segura que la persona ha sido feliz solo después de que haya muerto. Sin embargo, Aristóteles no está convencido: en el primer capítulo de la *Ética nicomáquea*, considera objeto de debate que el muerto «N» esté «más allá de los males y las desgracias». «Pues parece que para el hombre

muerto existe también un mal y un bien, como existen, asimismo, para el que vive, por ejemplo, honores, deshonras, prosperidad e infortunio de sus hijos y de sus descendientes en general».[22] No obstante, Aristóteles otorga poco peso a su propia proposición, porque considera que la felicidad es la actividad de la *psyche* que está en consonancia con las virtudes humanas. Como regla general, las vicisitudes en la vida de un ser humano virtuoso no tienen mucho efecto sobre él. Tal cuestión está motivada internamente y no externamente. El filósofo no está negando que los sucesos póstumos descritos como males tengan algún efecto sobre la felicidad del individuo, pero este efecto es, se apresura a explicar, «débil o pequeño»,[23] de modo que, a fin de cuentas, tendrá solo un minúsculo impacto sobre la felicidad en que se halle.

Este pasaje parece contener una paradoja. Da la impresión de que Aristóteles mantiene simultáneamente que la felicidad de «N», por una parte, no puede ser afectada una vez ha dejado de vivir, ya que la felicidad es una actividad de la *psyche* viviente, y, por otra parte, que puede ser afectada, pero de una manera mínima, como él dice. Una manera de resolver este evidente dilema sería distinguir entre dos sentidos de *eudemonía*, algo que Aristóteles[24] no hace en el pasaje en cuestión. *Eudemonía* puede significar una función de la *psyche* individual, y de ese modo todo lo que me ocurre —con la excepción de las propiedades relacionales— tiene que sucederme dentro del limitado período de vida entre mi concepción y mi muerte; el otro significado es que se logra en mi vida como totalidad, la cual puede entonces ser afectada por propiedades relacionales que no necesariamente tienen que surgir en los parámetros de mi vida. Este segundo modo de hablar sobre la *eudemonía* es similar al intento que hace Feinberg de argumentar la existencia de males póstumos y mencionar al sujeto de estos. En su libro *Harm to Others* [Dañar a otros], en el que presenta una defensa considerablemente revisada de sus posiciones anteriores,[25] Feinberg rechaza la tesis epicúrea del experiencialismo, manteniendo que un mal puede caer sobre el «N» muerto, en la medida en que los intereses del «N» vivo son afectados por sucesos que ocurran después de su muerte: por ejemplo, el fracaso respecto a sus deseos tal como fueron expresados en sus últimas voluntades y su testamento, la ruptura póstuma de una promesa que se le había hecho o de un contrato que se había firmado con él durante su período de vida, la destrucción de sus obras artísticas o la pérdida de su reputación.

Mencionando la estrecha relación entre intereses y deseos, nuestro autor, como Ross,[26] distingue entre dos categorías de deseos: el deseo de realización y

el deseo de satisfacción. La realización de un deseo requiere que el objeto deseado por «N» se cumpla; la satisfacción de un deseo corresponde a la experiencia agradable, placentera que ocurre en la mente de «N» cuando piensa que el objeto deseado se ha realizado. Si no se ha realizado, podemos decir que el deseo es seguido de frustración. Lo que perjudica el interés de alguien es el fracaso que supone la no realización del deseo, y no la frustración de «N» por la no realización del objeto deseado. De aquí que la muerte puede verse, según Feinberg, como el fracaso de ciertos intereses que «N» tenía durante su vida, aunque, en cuanto sujeto muerto, no sea capaz de sentir el último sufrimiento.[27]

Todavía intentando poner de manifiesto la debilidad del experiencialismo, Feinberg señala a continuación que la gama de bienes y males para un ser humano es necesariamente más amplia que su experiencia subjetiva y más larga que su vida biológica. Esto es así porque los objetos de sus intereses normalmente corresponden a sucesos que ocurren fuera de su experiencia inmediata y en un tiempo futuro. Ejemplos de tales intereses serían la preservación de sus obras artísticas, musicales o literarias, después de su muerte; la victoria de la causa social o política por la que luchó durante su vida; etcétera. Reconociendo con Epicuro que la persona muerta no puede ser afectada, desde la perspectiva de la sensación, ni por la difamación ni por el desdén, ni por el elogio de un superviviente, Feinberg, no obstante, afirma que la difamación puede considerarse un mal, porque perjudica los intereses que eran fundamentales para «N» mientras estaba vivo. «Ninguno de estos sucesos me violentarán ni me angustiarán, ya que los muertos no pueden tener sentimientos; pero todos ellos pueden perjudicar mis intereses forzando la no realización de las metas en las que yo había colocado un gran interés».[28] La muerte es un mal para «N» porque le impide realizar las metas que se había puesto.

5. El sujeto de males póstumos

Después de descalificar el presupuesto epicúreo del experiencialismo, Feinberg se concentra en el difícil problema de designar el sujeto de sus males póstumos. Comienza afirmando que no puede haber «perjuicio sin un sujeto que sea dañado»[29] y que «los intereses que sobreviven [...] tienen que ser intereses de

una u otra persona».[30] Nuestro autor rechaza la posibilidad de que pueda haber intereses separados del sujeto, puesto que entonces serían los intereses de nadie, o los del «contrato social»,[31] o el de una mente absoluta —una afirmación metafísica que no parece muy económica en su valoración—. Sin embargo, admite que el sujeto en cuestión no puede ser la persona muerta, pues esta ya no existe, estrictamente hablando. Una persona muerta no podría idear intereses ni proyectar deseos. Mencionando la distinción introducida por Pitcher[32] entre el individuo antes de su defunción y el individuo después de su fallecimiento, afirma que el sujeto de males póstumos no es otro que el ser humano que estuvo vivo, la persona antes de su muerte: «Me gustaría sugerir que podemos pensar que los intereses de una persona sobrevivan a su muerte [...] y que en virtud del fracaso de esos intereses, sea por la propia muerte o por sucesos posteriores, podemos pensar que la persona que fue ha sido perjudicada».[33] «El daño póstumo ocurre cuando uno de los intereses del fallecido resulta frustrado después de su muerte. El sujeto de un interés superviviente y del daño o beneficio que puedan recaer sobre él después de la muerte de una persona es la persona viviente *ante mortem*, a la que pertenecía el interés».[34]

Esta solución al problema del sujeto, no obstante, no resulta muy convincente. Ciertamente, se puede hacer una distinción, como hace Rosenbaum, entre los intereses personales que sobreviven a la muerte y los intereses de una persona que sobreviven a su muerte. Sus propios intereses pueden ciertamente continuar existiendo después de su muerte; este no es el caso cuando se trata del yo que tiene tales intereses.[35] Para clarificar su posición, Rosenbaum propone el ejemplo de «N», cuyo interés es hacerse millonario a más tardar en T-1. Si, en el intervalo entre T-2 y T-5, este interés se convierte en un interés en convertirse en artista, una ley aprobada en T-2 que prohibiese a los ciudadanos hacerse millonarios consecuentemente no puede considerarse un mal para «N»: en el momento en que la ley se hace efectiva, «N» ya no tiene un interés en hacerse millonario. La ley puede considerarse un mal solo para *alguien que actualmente* tiene tal interés.

Esta objeción puede entenderse también como la refutación de una causalidad «retroactiva» que estipulase, por ejemplo, que una situación «S» que ocurre en el futuro de «N» podría cambiar de alguna manera las condiciones vivas de «N». Por consiguiente, habría sucesos después de la muerte de «N» que alterarían su vida y su pasado. Tanto Feinberg como Pitcher tienen cuidado en

subrayar que su posición no implica una causalidad entendida en la línea de la causalidad física. Más bien argumentan desde una perspectiva no temporal, en la que «la ocurrencia del suceso hace que sea cierto el que durante el tiempo anterior a la muerte de la persona, fuese perjudicada —perjudicada porque el desafortunado suceso iba a ocurrir—. Si el suceso no ocurriese, la persona *ante mortem* no habría sido perjudicada. De modo que la ocurrencia del suceso *post mortem* es responsable del daño *ante mortem*».[36] Por tanto, si el mundo fuese totalmente destruido por una catástrofe nuclear durante la presidencia del sucesor de Obama, todavía sería cierto que este sería el penúltimo presidente de los Estados Unidos.[37]

Esta solución no está demasiado lejos de la de Silverstein, quien propone que la «clave para la resolución del dilema epicúreo» consiste en la introducción de una cuarta dimensión que combine la temporalidad con la eternidad atemporal.[38] Generalmente se acepta que puede haber males independientes de la presencia geográfica (L) de «N»; una vez aceptado esto, se podría argumentar también que «N» podría ser afectado por un mal independientemente de su existencia en un momento particular del tiempo (T). Silverstein denuncia el trato preferencial concedido al lugar cuando una situación se caracteriza como un «mal». Una cuarta dimensión nos permitiría considerar los sucesos póstumos, «en palabras de Quine [...] "como coexistentes en un sentido eterno o temporal de la palabra"».[39] A partir de aquí, Silverstein concluye que el reto epicúreo ha quedado resuelto: «La muerte de "N" coexiste con "N" ("en un sentido eterno o atemporal de la palabra") y por tanto es un objeto posible del sufrimiento de "N", y de ahí que sea un mal inteligible en relación con "N"».[40] Esta solución parece resolver el problema de la necesidad de un sujeto, pero con un «coste metafísico excesivo»,[41] como ha señalado Yourgrau.

Un tercer intento de describir el sujeto en relación con el mal de la muerte se halla en Perrett,[42] quien observa, como también han hecho Feinberg y Pitcher, que la necesidad de un sujeto no implica necesariamente que esté vivo; un sujeto lógico sería suficiente. Tal «persona lógica» existe, por ejemplo, en la memoria de la familia o de los amigos del difunto, así como en la memoria de la comunidad o de la humanidad. Así pues, a pesar de la desaparición de «N» una vez ha muerto, Perrett insiste en que todavía se le pueden atribuir propiedades, lo que implica intereses. Esta solución es igualmente válida, y simétricamente válida para personas y generaciones futuras: también ellas

tienen intereses, aunque actualmente estén privadas de ellos porque todavía no existen en la realidad física. La ética medioambiental, por ejemplo, se basa en el hecho de que es posible que seres humanos que viven hoy invadan los intereses de personas lógicas que pertenecen a una generación futura —que todavía no han nacido—. En otras palabras, es posible perjudicarlos, a pesar de su no existencia actual.[43]

Esta última solución entraña una dificultad metafísica: cómo mostrar la relación entre la persona lógica y la persona viva «N». Aunque la cuestión sobre la localidad del sujeto es muy interesante, me parece que nos distrae de la solución del problema analizado en este capítulo. Se basa en la presuposición de que necesariamente ha de existir un sujeto para que sea posible atribuirle males. En mi opinión, la verdadera cuestión no es *quién* es el sujeto o el objeto del mal de la muerte, sino más bien si se necesita la existencia de un sujeto para que los males existan. Podríamos reformular la cuestión preguntando cuál es la naturaleza del mal. Si definimos el mal —como haré en el capítulo siguiente— como una privación de los bienes o intereses de un sujeto, resolvemos, a mi entender, tanto el problema del experiencialismo como el de la necesidad de un sujeto. La solución de la privación posibilita el discurso sobre el mal sin presuponer ni la experiencia ni un sujeto.

1 Steven Luper, «Annihilation», p. 270: *«preposterous and stupid»*, *«the most absurd thing»*.

2 Richard Rorty, «The Contingency of Selfhood», p. 11: *«vacuity»*.

3 Pseudo-Platón, *Axíoco*, 369d-e (p. 419).

4 Søren Kierkegaard, «At a Graveside», p. 73 [hay trad. cast.: «Junto a una tumba»].

5 Mary Mothersill, «Death», p. 88: *«extremely implausible»*; *«an ancient sophism that purports to justify indifference to death»*. Véase Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, pp. 68 s. [hay trad. cast.: *Ensayos sobre la experiencia de la muerte*]; Eberhardt Jüngel, *Der Tod*, p. 18; Josef Pieper, *Muerte e inmortalidad*, p. 43 [*Tod und Unsterblichkeit*, p. 301]; Fridolin Wiplinger, *Der personal verstandene Tod*, p. 26.

6 Mary Mothersill, «Death», p. 88: *«will hardly bear looking into, but may have been intended as little more than an eristic flourish»*.

7 Jay F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, p. 189: *«It is typically held, I suppose, without much reflection on the matter, that death is a bad thing, an evil»* [«Supongo que generalmente se defiende, sin demasiada reflexión sobre el tema, que la muerte es algo malo, un mal»]; véase *ibid.*, p. 197.

8 Anne Fagot-Largeault, «Vie et mort», p. 1585: *«On s'étonne néanmoins de la naïveté avec laquelle quelques auteurs appartenant à la tradition utilitariste (probablement riches et en bonne santé plutôt que pauvres et malades) admettent comme une évidence que la vie est un bien, que plus de vie c'est mieux; et que la mort est un mal, sinon le plus grand des maux (Nagel, 1979; Kohl, 1992)»* [«Es sorprendente, no obstante: la ingenuidad con la que algunos autores de la tradición utilitarista (que probablemente son ricos y con buena salud, más que pobres y enfermos) aceptan como autoevidente que la vida es un bien, que más

vida es mejor, y que la muerte es un mal, si no el mayor de los males (Nagel, 1979; Kohl, 1992)»]. Me parece que la autora no ha leído atentamente los textos referentes al debate sobre «el mal de la muerte» en el contexto de la filosofía analítica; además, apenas cita argumentos de las posiciones contrarias a la suya.

9 Stephen E. Rosenbaum, «How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus», p. 134. Presenta contraargumentos excelentes y bien fundamentados.

10 Mary Mothersill, «Death», p. 86: *«What I think has happened is that Nagel has tried to transform a peculiar and interesting psychological phenomenon into a disputed point of theory»* [«Lo que creo que ha ocurrido es que Nagel ha intentado transformar un fenómeno psicológico peculiar e interesante en una cuestión teórica polémica»]. A la pregunta de «si morir es algo malo» no puede haber, en su opinión, «ninguna respuesta general interesante». *Ibid.*, p. 87: *«whether it is a bad thing to die»; «interesting general answer»; «[It] makes me doubt that Nagel's question could ever have any interesting general answer. Indeed, for us who believe that the death of others is sometimes good, sometimes bad, and anyway inevitable while at the same time believing that our own death, no matter what the circumstances, would be an unthinkable, unparallelled disaster, there can be no general* question *"whether it is a bad thing to die"»* [«Me hace dudar de si la cuestión de Nagel puede tener alguna respuesta general interesante. Ciertamente, para quienes pensamos que la muerte de otros a veces es buena, a veces mala, y de cualquier modo inevitable, mientras al mismo tiempo creemos que nuestra propia muerte, independientemente de las circunstancias, sería un desastre impensable e incomparable, no puede haber una *pregunta* general respecto a "si morir es algo malo"»].

11 Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, p. 156: *«there is nothing incoherent about the naïve view that death can be an evil for the deceased»*. Véase también Thomas Nagel, «Death», pp. 1 s. [hay trad. cast.: *La muerte*]; Roy W. Perrett, *Death and Immortality*, pp. 46 s.

12 Lucrecio, *De rerum natura*, III, 862-866 (*La naturaleza*, pp. 264-265): *«Debet enim, misere si forte aegreque futurumst, ipse quoque esse in eo tum tempore, cui male possit accidere. Id quoniam mors eximit, esseque prohibet illum cui possint incommoda conciliari, scire licet nobis nil esse in morte timendum, nec miserum fieri qui non est posse»*.

13 Stephen E. Rosenbaum, «The Harm of Killing: An Epicurean Perspective», p. 221. Unas páginas antes (*ibid.*, p. 217), observa que *«for there to be posthumous harm on a harm-as-interest-invasion theory, it must be true not that a person's interests survive her death (in Feinberg's sense), but that a person's having her interests survives her death. One's interests may survive one's death in some sense, but one's having those interests cannot»* [«para que haya daño póstumo en una teoría del daño-como-invasión-en-los–intereses-propios, ha de ser cierto no que los intereses de una persona sobrevivan a su muerte (en el sentido de Feinberg), sino que una persona que tenga intereses sobreviva a su muerte. Los intereses de uno pueden sobrevivir a la propia muerte, en cierto sentido, pero aquel que tiene esos intereses no puede»]. Véase también «How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus», p. 125; Walter Glannon, «Temporal Asymmetry, Life, and Death», pp. 237-9; Jeff McMahan, «Death and the Value of Life», pp. 234 s., 240 s.; Mary Mothersill, «Death», p. 86; Richard W. Momeyer, *Confronting Death*, p. 19.

14 Sobre este tema véase Bernad N. Schumacher, «Philosophische Interpretationen der Endlichkeit des Menschen».

15 Véase Parte II, cap. 7.

16 Una definición de la muerte como «estado de muerte» no implica lógicamente el no ser del sujeto, como ciertos filósofos mantendrían cuando declaran que para que la muerte sea realmente muerte tiene que implicar la negación de cualquier tipo de vida personal más allá de la vida. Véase por ejemplo Leonard W. Sumner, «A Matter of Life and Death», pp. 153 s.; Peter C. Dalton, «Death and Evil», p. 202. Feinberg indirectamente apoya esta tesis (*Harm to Others*, p. 79): *«but death (real total death of the person, not the mere "apparent death" of theological teachings) is the cessation of one's existence, the first moment of a state of nonbeing»* [«pero la muerte (la verdadera muerte total de la persona, no la mera "muerte aparente" de las enseñanzas teológicas) es el cese de la propia existencia, el primer momento de

un estado de no ser»]. Algunos filósofos intentan demostrar que la muerte es total: véase Jay F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, quien dedica una gran parte de su libro a la cuestión de una eventual vida más allá, y Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, que defiende una inmortalidad después del fallecimiento que dura mientras no se descomponga el cuerpo.

17 He presentado su posición en la Introducción.

18 Véase Thomas Nagel, «Death», pp. 5-7 [hay trad. cast.: «La muerte»]; James Rachels, *The End of Life*, pp. 46-47; Joel Feinberg, *Harm to Others*, p. 87. Intentando hacer plausible la tesis de que puede causarse daño a una persona muerta, Feinberg trata de mostrar que algunos intereses de los seres humanos pueden ser violados sin que ellos se den cuenta. Véase también Robert Nozick, «On the Randian Argument», pp. 220 s. El enfoque de este último comienza con una comparación entre dos estados de la vida de un sujeto. Su intención principal no es mostrar que la muerte es un mal para el muerto «N», sino más bien denunciar una ética experiencial en la que la valoración moral de las acciones se determina solamente por el modo en que, de manera real o intencionalmente, tocan y afectan a las personas.

19 Thomas Nagel, «Death», p. 7 [hay trad. cast.: «La muerte»]: *«[I]f he had not died, he would have continued to live it [his life], and to possess whatever good there is in living»* [«Si no hubiera muerto, habría seguido viviéndola [su vida], y teniendo cualquier bien que haya en el vivir»]. En su respuesta al experiencialismo, Nagel (*ibid.*, p. 19) presenta la muerte como *«[a]n abrupt cancellation of indefinitely extensive possible goods»* [«una cancelación abrupta de bienes posibles indefinidamente extensos»], como un mal por privación. No obstante, añade —como veremos más tarde, cuando examinemos en qué consiste esa privación— que la razón última del mal de la muerte consiste en no poder vivir ya como sujeto, es decir, la desaparición del «ego», el sujeto de las posibilidades, las experiencias y las esperanzas. Podríamos añadir, siguiendo a Sartre, que este mal se halla en la imposibilidad de dar un sentido último a mi vida y mis acciones, un sentido que, después de mi fallecimiento, estará sujeto al placer de los supervivientes.

20 Véase Robert Nozick, «On the Randian Argument», p. 221. Hallamos un ejemplo casi idéntico en los escritos de James Rachels, *The End of Life*, pp. 46-48.

21 Véase Jeff McMahan, «Death and the Value of Life», p. 235. Estos ejemplos me parecen más realistas y convincentes que el propuesto por John Martin Fischer: en este caso, está implicado «N», que es menospreciado, y el señor White, cuya misión consiste en asegurarse de que «N» nunca tendrá la posibilidad de experimentar el mal que ha caído sobre él (John Martin Fischer, «Death, Badness, and the Impossibility of Experience», p. 345).

22 Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 10, 1100a14 s. (p. 148). Nagel («Death», p. 4 [hay trad. cast.: «La muerte»]) propone también dos ejemplos de males póstumos (el fracaso respecto a los deseos y las últimas voluntades del fallecido; la calumnia a un autor fallecido).

23 Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 10, 1101b1 s. (p. 152): «Parece pues, según esto, que si algún bien o su contrario llega hasta ellos es débil o pequeño, sea absolutamente con relación a ellos; y si no, es de tal magnitud e índole, que ni puede hacer felices a los que no lo son, ni privar de su ventura a los que son felices».

24 Véase David Furley, «Nothing to Us?», p. 87. Para otra interpretación de este pasaje de Aristóteles, véase Kurt Pritzl, «Aristotle and Happiness after Death».

25 Véase Joel Feinberg, «Harm and Self-Interest» y «The Rights of Animals and Unborn Generation(s)». Para críticas de sus posiciones, véase Barbara Baum Levenbook, «Harming Someone after His Death» y «Harming the Dead, Once Again»; Don Marquis, «Harming the Dead»; Ernest Partridge, «Posthumous Interests and Posthumous Respect».

26 Vease William D. Ross, *Foundations of Ethics*, p. 30.

27 Joel Feinberg, *Harm to Others*, p. 85: *«[H]arm to an interest is better defined in terms of the objective blocking of goals and thwarting of desires than in subjective terms [...]. The object of a focal aim that is the basis of an interest, then, like the object of any want, is not simply satisfaction or contentment, and the defeat of*

an interest is not to be identified with disappointment or frustration» [«El perjuicio a un interés queda mejor definido en términos de la obstaculización objetiva de las metas y el fracaso de los deseos más que en términos subjetivos [...]. El objeto de un propósito central que constituye la base de un interés, igual que el objeto de mi deseo, no es simplemente la satisfacción ni el contentamiento, y el fracaso de un interés no ha de identificarse con decepción ni frustración»].

28 Joel Feinberg, *Harm to Others*, p. 87: *«None of these events will embarrass or distress me, since dead men can have no feelings; but all of them can harm my interests by forcing non-fulfillment of goals in which I had placed a great stake».*

29 Sigue diciendo (*ibid.*, p. 80): *«and when death occurs it obliterates the subject, and thus excludes the possibility of harm»* [«y cuando la muerte tiene lugar destruye al sujeto, y de este modo excluye la posibilidad de todo daño»]. *Ibid.*, p. 82: *«If the absence of a subject precludes our speaking of posthumous harms, then equally it precludes our speaking of death as a harm (a rather harder pill to swallow) since both death and posthumous events are postpersonal. Either death and posthumous events both alike can be harms or neither can»* [«Si la ausencia de un sujeto descarta el hablar de daños o perjuicios póstumos, entonces excluye igualmente hablar de la muerte como un perjuicio (lo cual es más difícil de aceptar) ya que tanto la muerte como los sucesos póstumos son pospersonales. O ambos, la muerte y los sucesos póstumos pueden ser perjudiciales o ninguno de ellos puede serlo»].

30 Joel Feinberg, *Harm to Others*, p. 89: *«the surviving interests [...] must be the interests of someone or other».*

31 Véase Ernest Partridge, «Posthumous Interests and Posthumous Respect», pp. 255 s.

32 Véase George Pitcher, «The Misfortune of the Dead», pp. 161 s. Esta idea es adoptada por Barbara Baum Levenbook («Harming the Dead, Once Again», p. 162) en su respuesta a Marquis, que apareció un año después de la segunda proposición de Feinberg: *«the subject who is harmed is the living-person-who-was»* [«el sujeto que resulta perjudicado es la persona-viva-que-fue»].

33 Joel Feinberg, *Harm to Others*, p. 83: *«I would like to suggest that we can think of some of a person's interests as surviving his death [...] and that in virtue of the defeat of these interests, either by death itself or by subsequent events, we can think of the person who was, as harmed».*

34 Joel Feinberg, *Harm to Others*, p. 93: *«Posthumous harm occurs when one of the deceased's surviving interests is thwarted after his death. The subject of a surviving interest and of the harm or benefit that can accrue to it after a person's death is the living person ante-mortem whose interest it was».* Véase *ibid.*, p. 89.

35 Véase Stephen E. Rosenbaum, «The Harm of Killing: An Epicurean Perspective», p. 217. Véase también John Donnelly, «The Misfortunate Dead: A Problem for Materialism», p. 164.

36 Joel Feinberg, *Harm to others*, p. 168: *«the occurrence of the event makes it true that during the time before the person's death, he was harmed – harmed in that the unfortunate event was going to happen. If the event should not occur, the ante-mortem person would not have been so harmed. So the occurrence of the post-mortem event is responsible for the ante-mortem harm».*

37 Véase *ibid.*, p. 91: *«An event occurs after Smith's death that causes something to happen at that time. So far, so good; no paradox. Now, in virtue of the thing that was caused to happen at that time it is true that Smith was in a harmed condition before he died. It does not suddenly "become true" that the ante-mortem Smith was harmed. Rather it becomes apparent to us for the first time that it was true all along – that from the time Smith invested enough in his cause to make it one of his interests, he was playing a losing game»* [«Un suceso ocurre después de la muerte de Smith y provoca que suceda algo en ese momento. Hasta aquí, todo va bien; no hay ninguna paradoja. Ahora bien, en virtud de aquello que se provocó que sucediera en ese momento, es cierto que Smith estaba en un estado perjudicial antes de morir. No es que de repente "se vuelva cierto" que el Smith *ante-mortem* fue perjudicado. Más bien nos resulta evidente por primera vez que era cierto todo el tiempo —que desde el momento en que Smith invirtió lo suficiente en su causa como para convertirla en uno de sus intereses, estaba implicado en una causa perdida»].

38 Él introduce esta dimensión siguiendo a Quine, al cual cita como voz de la autoridad. Véase

Willard Van Orman Quine, «Physical Objects», manuscrito mecanografiado citado en Harry S. Silverstein, «The Evil of Death», p. 111.

39 Harry S. Silverstein, «The Evil of Death», p. 111: *«in Quine's words [...] "as coexisting in an eternal or timeless sense of the word"»*.

40 *Ibid.*, p. 112: *«[N.'s] death coexists with [N.] ("in an eternal or timeless sense of the word") and is therefore a possible object of [N.'s] suffering, and is therefore an intelligible [N.]-relative evil»*. Véase *ibid.*, p. 116.

41 Palle Yourgrau, «The Dead», p. 141: *«excessive metaphysical cost»*. Véase Stephen E. Rosenbaum, «How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus», pp. 129-134.

42 Véase Roy W. Perrett, *Death and Immortality*, pp. 53 s.

43 Véase Barbara Baum Levenbook, «Harming the Dead, Once Again», p. 163; Roy W. Perrett, *Death and Immortality*, p. 54.

10. La muerte: Un mal por privación

Indudablemente, es correcto suponer que alguien sordo de nacimiento no puede —y, cabe suponer, nunca podrá— experimentar personalmente que una sinfonía de Mozart está mal interpretada, pues tal experiencia implica la capacidad de oír. Supongamos, además, que nada en su entorno cercano le permite deducir que la interpretación es mala. Rosenbaum, que acepta el experiencialismo, concluye que, por tanto, la interpretación no podría ser percibida como un mal por «N»: no le afecta en lo más mínimo; no la experimenta de ningún modo. Generalizando este ejemplo, Rosenbaum da un salto lógico para concluir: «Si una persona no puede experimentar una situación en algún momento, entonces la situación no es mala para la persona. Las personas muertas no pueden experimentar ninguna situación».[1]

Veamos de nuevo el ejemplo de la persona sorda, centrando nuestra atención en su condición como un estado. Podemos admitir, obviamente, que si nadie llama la atención de la persona sorda sobre el hecho de que está sorda, esta no sabría que está afectada de un mal. No obstante, su ignorancia no impide que tengamos buenas razones para hablar de un mal en este contexto —en el que «N» no experimenta su estado ni directa ni indirectamente a través de las consecuencias producidas por su estado—. Se trata de un mal por privación,[2] ya que ser sordo es la privación de una capacidad que «N» tendría que haber poseído como miembro de la especie humana. Este ejemplo muestra que el mal de una situación no necesariamente depende de la experiencia que un sujeto tiene de él, sino más bien de la privación de un bien que debería ser suyo.

De manera similar, el desprecio y la deslealtad hacia «N», mencionados en el capítulo anterior, son males independientemente de la experiencia actual (como en la primera serie de ejemplos contra el experiencialismo) o la experiencia posible (como en la segunda serie de ejemplos) que «N» pudiera

tener de ellos. No necesariamente se hallan situados en el contexto de un tiempo y un lugar definidos con precisión. Como Nagel ha subrayado, «la vida de un hombre incluye muchas cosas que no tienen lugar dentro de los límites de su cuerpo y su mente, y lo que le sucede puede incluir muchas cosas que no tienen lugar dentro de los límites de su vida. Estos límites son traspasados generalmente por las desgracias de ser engañado, o menospreciado, o traicionado».[3] El hecho de que «N» experimente o no experimente —ahora, más tarde o nunca— la situación «S» no cambia en modo alguno el hecho de que «S» es un mal *per se*. El mal no se halla en la posibilidad de que su descubrimiento le haga infeliz, como Soll supone.[4] Por ejemplo, podemos decir que «el descubrimiento de la traición nos hace infelices porque es malo ser traicionado: no es que la traición sea mala porque nos hace infelices».[5] El mal de la traición consiste en la privación de un bien debido al sujeto humano como poseedor de una dignidad intrínseca: a saber, un trato acorde con su dignidad humana.

La afirmación según la cual la muerte es un mal por privación plantea dos cuestiones: por una parte, ¿de *qué* priva la muerte al sujeto? ¿Estamos hablando de una privación de los placeres que acompañan a la vida, de los proyectos futuros de la persona (esperanzas, posibilidades, intereses, deseos, metas), de sus capacidades para articular proyectos (su voluntad, inteligencia, etcétera), o, ciertamente, de la existencia misma del sujeto? Por otra parte, ¿es la muerte un mal en todos los casos? ¿No tendrían que ser consideradas algunas muertes como un bien o como un mal *dependiendo de las circunstancias*, esto es, profundizando en el tipo de vida que este o aquel individuo habrían llevado, si no hubiesen muerto en T-1?

1. ¿De qué priva la muerte al sujeto?

Un primer intento de respuesta sería que la muerte priva al individuo de los placeres y los bienes de la vida (como las riquezas, el poder, la amistad o la virtud) que habría podido tener o disfrutar si hubiera seguido viviendo. El mal de la muerte de «N» puede medirse por la cantidad de placeres y bienes que «N» se dice que ha tenido durante su vida. En la medida en que «N» posea placeres y bienes, su muerte se considerará un mal; si, por el contrario, su vida contiene más males que placeres, su muerte se considerará un bien.

A esta sugerencia Epicuro objeta (me parece que correctamente) que la felicidad, que él identifica con los placeres, no consiste en la mera acumulación de estos. El filósofo del Jardín clasifica los placeres según una jerarquía de deseos. Realiza una distinción entre deseos vanos (de gloria y de riquezas) y deseos que proceden de la naturaleza humana, entre los cuales distingue entre deseos necesarios (satisfacer el hambre, por ejemplo) y aquellos que no son necesarios (comer bien o demasiado). Mientras que no se debe buscar la satisfacción de *deseos vanos*, no es así con los *deseos naturales*. Según Epicuro, la gratificación de los deseos naturales no necesarios, que no buscan alejar el dolor o compensar lo que falta, produce *placeres cinéticos*, esto es, estados de placer causados por el proceso mismo de los placeres (comer bien, por ejemplo, o el goce psíquico). La satisfacción de deseos naturales, necesarios, por el contrario, que conlleva la ausencia de dolores físicos y espirituales, de sufrimiento, y de deseo, produce *placeres estáticos*. Este segundo estado placentero es descrito como *ataraxia*, o ausencia de perturbación psíquica: el placer estático del alma, que se logra una vez que el sujeto ha eliminado todos los dolores, todo malestar (deseos vanos que no pueden realizarse) y todo desequilibrio interior, incluyendo el miedo a los dioses y el miedo a la muerte, que provocan inestabilidad.

El filósofo griego no concibe la felicidad como una cantidad de alegría, ni como la suma total de placeres parciales ni como el logro del bien mediante la práctica de la virtud; la felicidad consiste, más bien, en una ausencia de preocupaciones *(ataraxia)*. Dado que no está relacionada con el tiempo ni con la duración, tal felicidad no encaja en un sistema teleológico, puesto que no yace en el futuro, sino en el momento de ser experimentado; esto permite que el sabio trascienda la inmanencia del tiempo hasta ser transportado más allá del tiempo en un modo de ser cuasi eterno. Por tanto, una vez que el individuo ha logrado la *ataraxia*, se encuentra en el pináculo de la vida —una existencia realizada—. Ha vivido una vida humana completa de la que puede irse sin lamentarse, sin sentimiento alguno de deseo. Nada nuevo puede aumentar el valor de su vida y de su felicidad. Habiendo llegado a la felicidad, se vuelve indiferente a su duración. Refiriéndose a su concepto del tiempo como una serie de instantes, Epicuro declara que todo placer es ya expresión de la felicidad —que se halla en el momento presente—. Hay, pues, la misma suma total de placer en un tiempo finito que en un tiempo ilimitado. Aumentar la duración de una vida humana varios años o incluso una infinidad no cambiaría

la actitud de perseguir el placer. El sabio, libre de todo miedo, vive ya la plenitud de la felicidad en la tranquilidad del presente y no aspira a una mayor felicidad; no le preocupa la duración de la felicidad. «Del tiempo [el sabio] saca fruto no al más largo sino al más placentero».[6] «El tiempo infinito y el limitado contienen igual placer, si uno mide los límites de este mediante la reflexión».[7] Y Lucrecio sigue sus pasos cuando comenta que por vivir más «no se nos fragua ningún deleite nuevo».[8]

Ahora bien, este argumento del filósofo griego solo es válido para el sabio que ha alcanzado la felicidad, y no para el común de los mortales que se esfuerza por lograr este estado de *ataraxia* sin llegar a alcanzarlo nunca; de ahí que la muerte de una persona ordinaria puede considerarse una privación de los placeres y bienes de la vida y, por tanto, en última instancia, un mal. Ciertamente, en el caso particular del sabio epicúreo, se puede conceder que un extra de placeres y bienes no es en sí mismo necesariamente mejor que una reducción de estos; esto es cierto también para el disfrute más duradero. La «grandeza» de un placer no necesariamente depende de su duración. El sabio epicúreo no sería más feliz si pudiera permanecer más tiempo en ese estado. Por tanto, la muerte no lo privaría de una mayor felicidad, dado que ya ha llegado al pináculo de la felicidad antes de su fallecimiento. Aún así, podemos preguntarnos si no sería preferible —incluso para el sabio— elegir una nueva actividad que aprecie como valiosa: si una vida ofreciera tal opción, ¿no sería superior a una vida destinada a ser interrumpida por la muerte, en la que tal elección fuese imposible? ¿No priva la muerte al sabio de su capacidad de elegir una acción que él considera que tiene un mayor valor? ¿No elimina algo precioso en sí mismo que habría permitido al sujeto seguir con una actividad que le es querida?

Un segundo intento de ofrecer una respuesta es proponer que la muerte le roba al sujeto sus deseos, intereses, proyectos, en otras palabras, las metas que se ha puesto en la vida. «La valoración completa que una persona realiza de su propia mortalidad tiende a producir un sentimiento de desesperación, una intranquilidad ante el hecho de que su vida sea fútil y sin sentido ya que todos sus deseos puede ser vacuos y vanos. La muerte siega nuestros proyectos. Nos deja incompletos y sin realización plena. ¿Qué sentido podemos hallar en la vida persiguiendo el placer, si la muerte siempre nos deja con las aspiraciones sin cumplir?».[9] Desde luego, no todos los deseos son tan importantes que la muerte pueda describirse como un mal porque interrumpe su posible

realización. Para aplicar otra vez la distinción de Williams, podemos mantener, por una parte, como Epicuro, que hay deseos e intereses limitados a la duración de una vida humana y dependen de ella. Los deseos en cuestión son deseos *hipotéticos* o *condicionales*, que suponen que el sujeto seguirá viviendo. Por otra parte, los deseos *categóricos* no dependen de que el sujeto continúe viviendo, pero sí que presuponen que «N» desea continuar viviendo para concebir y realizar esos mismos deseos. El mal de la muerte se sitúa en el contexto de esta segunda categoría de deseos: interrumpe la realización de deseos categóricos. «Es racional aspirar a situaciones en las que su deseo se satisfaga, y por ello considerar la muerte como algo que se ha de evitar; esto es, verla como un mal».[10] Ciertamente, «querer algo [...] es [...] tener razones para resistirse a lo que excluye el tenerlo: y la muerte, indudablemente, lo hace en un espectro muy amplio de cosas que uno quiere».[11] El mal de la muerte consiste en «la no satisfacción»,[12] en la frustración de deseos categóricos, una frustración que no necesariamente tiene que experimentarse y sentirse.

Esta posición da lugar a dos observaciones. Para empezar, estamos, una vez más, ante el problema del sujeto. Más exactamente, la tesis de Williams y la de Luper estipulan que si un mal ocurre a «N» en un momento en el que «N» ya no existe, entonces ya no tiene deseos categóricos. ¿Podemos entender la muerte como un mal para «N», cuando la muerte impide la realización de un deseo y elimina el deseo mismo eliminando a la persona? El individuo no puede tener deseos porque ya no existe.[13] En segundo lugar, la proposición de que «la muerte priva al sujeto de la realización de sus deseos e intereses» no tiene en cuenta esos deseos u objetivos que trascienden, por así decirlo, la contingencia individual. Una determinada persona puede desear un objeto que va más allá de su bien personal aunque lo incluya (por ejemplo, el bien común). En este nivel, la muerte de «N» es un mal en cuanto que destruye su capacidad de trabajar personalmente por la realización de uno de esos objetivos o deseos trascendentes. Aunque la muerte de Gandhi o de Martin Luther King, Jr., no destruyó sus esperanzas de paz mundial y de un mundo sin racismo, los privó de sus esfuerzos por llevar a cabo lo que esperaban, esfuerzos que fueron ciertamente efectivos. Además, hay, por una parte, deseos personales, cuya satisfacción depende de estar vivo, y, por otra parte, deseos trascendentes, que pueden satisfacerse independientemente del estado del sujeto. La realización (objetiva) de un deseo no es necesariamente idéntica a su satisfacción subjetiva.

La muerte nos impide no tanto realizar nuestras esperanzas (igual que nuestras posibilidades, proyectos, intereses y deseos) como configurarlas y proyectarlas al *futuro* y trabajar por su realización. La muerte no puede destruir nuestras esperanzas trascendentes, que continúan después de nuestra muerte, pero puede destruir nuestra capacidad de formar tales esperanzas y estar implicados en realizarlas. La muerte, por tanto, es un mal en la medida en que priva al sujeto de lo que Nagel llama los bienes constitutivos de la vida humana que son «formidables beneficios en sí mismos»[14] (a diferencia de las experiencias buenas y malas que ocasionan), como la capacidad de experimentar, de pensar, de ser consciente y autoconsciente, de actuar, de percibir, de desear. Ciertamente, no se puede hacer justicia a la persona humana concentrándose exclusivamente en su capacidad de experimentar placeres y dolores; es necesario insistir también más concretamente sobre sus posibilidades y sus esperanzas, así como en su autodeterminación. Esta segunda categoría de capacidades figura de manera destacada en la ontología del no-ser-todavía que proponen en la filosofía contemporánea Heidegger y Sartre, así como Bloch, Marcel y Pieper. Estos autores describen a la persona como tensión hacia el *futuro*, el lugar de la realización de sus proyectos. En gestación permanente, la persona se mueve dentro de un sistema abierto y se caracteriza por el modo de la posibilidad-hacia-el-futuro, por utilizar una de las expresiones de Bloch *(Möglichkeit-nach-vorwärts)*. Lejos de ser un ser viviente estático que puede haber alcanzado ya su plenitud, la persona es dinámica, se encuentra en constante realización y permanece por naturaleza abierta a la transformación. Impregnada de una conciencia anticipatoria de la que no puede huir, está «en camino», un *Homo viator* cuya mente está puesta en el futuro.[15]

La categoría de posibilidad es, según Heidegger,[16] la determinación original y última del ser humano. No es un ser viviente al que pueden añadirse *capacidades*, sino aquel que está vuelto —comenzando con el «ya» de la realidad del «poder ser»— hacia el futuro en el que se actualiza. El *Dasein* se proyecta hacia el mundo temporal, no sabiendo ni de dónde viene ni adónde va, sino sabiendo solo este «ahí» *(da);* está abierto a un campo infinito de posibles modos de existir. «El *Dasein* [...] es primariamente un ser-posible».[17] Entendido ontológicamente como una proyección hacia sus posibilidades, hacia el auténtico querer-ser *(Seinwollen)*, el *Dasein* es fundamentalmente un poder-ser *(Seinkönnen)*, que expresa su carácter anticipatorio.

A partir de tal comprensión de la persona, podemos formar un concepto de la muerte como la interrupción irreversible de la proyección hacia el futuro de los proyectos y posibilidades del sujeto. La muerte es la antiposibilidad y constituye el límite de toda capacidad, de toda posibilidad; en rigor, no es, como pretendía Heidegger, la posibilidad de la imposibilidad, sino más bien, como Sartre supo ver, la imposibilidad de la posibilidad, que es, «una aniquilación siempre posible de mis posibles que está fuera de mis posibilidades».[18]

Si el mal de la muerte consiste en el hecho de que un cierto espectro de las posibilidades del sujeto permanecerán sin realizar, Nagel formula esto más precisamente: «Pero más fundamental es el hecho de que dejarán incluso de ser posibilidades: en el momento en que yo, sujeto de posibilidades y realidades, deje de existir».[19] «Ahora bien, las diversas posibilidades —algunas de las cuales conforman mi vida y muchas de las cuales no realizaré— son contingentes para mi existencia. Mi existencia es la realidad de la que dependen todas esas posibilidades».[20]

Ahora bien, Nagel declara también, a diferencia de la interpretación de Kamm,[21] que el mal de la muerte procede del hecho de que «mi mundo llegará a su fin [...]. Un día esta conciencia se apagará para siempre y el tiempo subjetivo simplemente se detendrá».[22] La muerte es un mal porque priva al sujeto de toda posibilidad, y más particularmente de la posibilidad misma de ser un «ego», un «yo».[23] En gran medida, esta idea es adoptada por autores tan distintos como Sartre, Scherer, Unamuno,[24] Vuillemin, Nagel, Kamm y Jankélévitch. Este último mantiene que «la muerte es un vacío que se cruza bruscamente en el continuo pleno del ser; el existente, de repente, se vuelve invisible, y como por el efecto de un prodigioso apagón, se abisma, en un abrir y cerrar de ojos, en la trampa del no-ser».[25] Para el propio sujeto, la muerte es sobre todo una privación de su existencia, el necesario sustrato de su capacidad de realizar posibilidades, proyectos, esperanzas, intereses y deseos y proyectarlos hacia el futuro. «Lo que aterroriza al individuo», comenta Vuillemin, «no es, en absoluto, el hecho de que los átomos de los que está compuesto puedan sentir la disolución del agregado, sino más bien que el agregado mismo desaparezca».[26] Al mismo tiempo, el interlocutor de Cicerón en el primer libro de las *Disputaciones tusculanas* observa que el mal de la muerte yace en «precisamente no existir después de haber existido»,[27] es decir, en la destrucción de la propia persona, el sujeto de los bienes de la vida. «Un Hombre del Limbo

radical», comenta Kamm, «que llevase a un extremo el Factor Extinción, realmente podría no tener ningún interés en los bienes de la vida excepto como vehículo de la conciencia de sí mismo, viendo su vida consciente como un medio válido de evitar la permanente no existencia. Tal persona consideraría que lo malo no es la pérdida de la oportunidad de los bienes de la vida, sino la falta de la posibilidad del existir consciente *per se* [...]. Es la preocupación por la total ausencia de posibilidad de más vida consciente para nosotros, creo, lo que se encuentra tras la afirmación de que la nada de la muerte es mala en sí misma, no solo mala instrumentalmente. La muerte es mala porque es definitiva».[28] La muerte es un mal porque interrumpe el proceso que mantiene en el ser a la persona ya presente y así interfiere con el proceso de su vida. Kamm no podría ser más directo cuando dice: «la muerte es mala porque significa que para uno *todo se ha acabado*. Dado que podríamos preferir posponer el que las cosas se acaben, incluso si esto no aumentase la suma total de bienes que tuvimos en nuestra vida, tenemos que intentar evitar algo acerca de la muerte que no sea el que disminuya la cantidad de bienes de la vida que tengamos».[29] Parece que un ser humano, *por su propia naturaleza*, preferiría posponer el final de su vida, y que los contenidos de una vida u otra, y más particularmente las expectativas de incrementar la totalidad de los bienes, no afectasen a esta preferencia. Con este objetivo, incluso estaría dispuesto a sumergirse en un estado inconsciente, comatoso, del que podría «despertar» ileso en un futuro más o menos lejano, sin cambio alguno en su ser, con el fin de vivir el resto de su vida. Tal individuo, al que Kamm llama «Hombre del Limbo», está más preocupado por «la ausencia de posibilidad de cualquier futuro significativo para sí mismo»[30] que de los bienes suplementarios. Su interés fundamental no es disfrutar de más bienes y realizar más posibilidades, sino simplemente vivir y de ese modo dejar de lado, en cierto modo, el momento de su defunción, esto es, el momento de su desaparición en la nada, el momento en que todas las cosas se acaben, cuando el significado de sus acciones queden fijados para siempre y él ya no exista como sujeto.

2. ¿Es la muerte siempre un mal?

2.1. *La muerte como un mal dependiente de las circunstancias*

2.1.1. Un mal determinado mediante un cálculo del valor subjetivo de la vida

Una vez que se ha admitido que la muerte es un mal por privación, urge preguntarse si constituye un mal en sí misma o dependiendo de las circunstancias. Si se sitúa la privación solamente en el nivel de los bienes de la vida, esto es, bienes materiales externos o bienes internos al individuo (excluyendo esos bienes que son constitutivos de la vida humana), o en el nivel de las posibilidades y las esperanzas, la conclusión, generalmente, es que solo algunas muertes pueden caracterizarse como un mal. Ciertamente, la muerte se entiende como un mal *en la medida* en que priva a un individuo de los placeres, bienes, esperanzas, posibilidades, intereses y deseos que pudiera haber formado y realizado ya, y que habría podido disfrutar si no hubiera muerto en T-1. El concepto de medida indica aquí una especie utilitarista de cálculo que presupone un hedonismo, aplicado al tipo de vida que el individuo habría llevado si hubiera continuado viviendo después de T-1. De ahí que la muerte de una persona sana física y psicológicamente, más o menos joven, se considere, hablando en general, un mal (porque la priva de muchas posibilidades, realizaciones, intereses y deseos), a diferencia de la muerte de una persona en la fase terminal de una dolorosa enfermedad física o de una persona que está muriendo de una muerte llamada natural; este segundo tipo de muerte se considera, hablando en general, un bien, porque libera al sujeto de un estado que se ha vuelto insufrible. La muerte de «N» puede, por tanto, entenderse como un mal o como un bien, dependiendo de las circunstancias, esto es, según la situación concreta. Feldman resume bien este punto de vista en su libro *Confrontations with the Reaper:* «Cuando la vida en conjunto, que habría llevado si hubiese continuado viviendo, es peor para mí que la vida en conjunto que habría llevado si muero ahora, entonces es mejor para mí morir ahora. Mi muerte, en este caso, es una bendición para mí».[31] De manera similar, McMahan observa que «la muerte es mala para una persona (o una persona que se está desarrollando) en cualquier punto de su vida, siempre que la vida que se pierde hubiese merecido la pena ser vivida. Siendo igual otras cosas, la maldad de la muerte es proporcional a la calidad y cantidad de los bienes de los que la víctima se ve privada».[32] Como una forma de decidir si la muerte es un bien o un mal, Feldman, por ejemplo, propone calcular la diferencia entre el valor subjetivo de la vida en el caso en que el individuo muera en T-1 y su valor en la situación en que sigue viviendo y no muere hasta T-2. Si el cálculo indica que la primera situación es favorable, la muerte se considera un bien. Si, por el contrario, se muestra que el individuo habría disfrutado de

más bienes y realizado más posibilidades y esperanzas, se consideraría su muerte como un mal.[33]

No obstante, tengo cierta dificultad en imaginar cómo se llevaría a cabo tal cálculo. Quizás se podría tener en cuenta la posibilidad de un cálculo así en casos extremos, como el paciente terminal que sufre un dolor intenso o el anciano que espera su llamada muerte natural, porque sus futuros pueden determinarse con mayor o menor seguridad. Quizás es posible valorar, en estos casos específicos, el número aproximado de posibilidades y esperanzas (definiéndolas claramente, esto es, excluyendo las que están más allá de los límites de nuestro pensamiento y nuestra imaginación) que pueden realizar todavía de manera concreta y prever que el resto de su vida contendría una abundancia de males y muy pocos placeres. Sin embargo, cuestiono el criterio que nos permitiría atribuir a un estado de cosas «S», una u otra suma total de placer, o de dolor; cuestiono también el método para calcular una suma de bienes y males en el futuro. ¿Acaso el futuro no elude el conocimiento y la certidumbre en el cálculo? ¿No es todo eso hipotético? Ciertamente, es posible que un estado en el que la suma de dolores exceda a la suma de placeres lleve a un individuo, de una manera completamente imprevisible, a una dimensión del ser que había estado oculta para él antes, una dimensión de la que se hace consciente solo poco antes de su muerte y de la que obtiene un gran beneficio. Tal cálculo no puede aplicarse subjetivamente, pero nos obliga a adoptar el punto de vista objetivo, en el que el «ego» salta fuera del tiempo, por así decirlo. Mis acciones, como un todo, reciben su significado solo en el futuro, y en última instancia, después de mi muerte; la suma de placeres y de males en una porción de mi vida o, en este caso, en la totalidad de mi vida no se calcularán hasta ese momento en el que me encuentro fuera de esa porción de mi vida, esto es, hasta que he muerto. Debería observarse, finalmente, que ninguno de los autores que defiende tal enfoque aritmético presenta realmente casos concretos y cálculos detallados.

La definición de la muerte como un mal dependiendo de las circunstancias se aplica sobre todo al tipo de muerte que se describe como violenta, a la muerte «accidental» o «prematura», que es «no natural». El cálculo considera el intervalo entre T-1 y T-5, donde T-5 se entiende como el límite natural de una vida humana, esto es, la llamada muerte natural. Si un individuo tuviera tal muerte, no se consideraría un mal, porque constituye el término final y natural de la vida humana, que en sí misma no puede prolongarse; no trataríamos de

calcular la cantidad ni la calidad de los placeres que el individuo habría disfrutado si hubiera continuado viviendo. Tenemos aquí la «teoría crítica», que declara que la única muerte que ha de temerse y considerarse un mal es la muerte prematura, llamada accidental. En cuanto a la muerte «natural», se compara a un bien. Una duración de la vida más-breve-de-lo-normal (siendo igual la calidad de vida) se considera un mal.

2.1.2. Un mal determinado mediante las categorías de accidental y natural

2.1.2.1. *La idea de muerte natural.* La tanatología del siglo XX desarrolló la idea de muerte «natural»,[34] que se caracteriza por un enfoque cientificista y tecnológico de la muerte.[35] Propone una explicación universal de la muerte como el final del proceso biológico de un organismo, como un hecho simple, observable, al margen de todo valor. La racionalidad científica requiere —en el marco de esta interpretación reduccionista de la ciencia— que la muerte humana sea un fenómeno exclusivamente biológico, en el que la biología se entiende en un sentido mecánico. La razón científica, presuntamente, puede medir, cuantificar y apresar este fenómeno, hasta el punto de descubrir sus causas y algún día controlarlo.

Los científicos de esta escuela tienen el objetivo de conquistar la muerte «accidental» (es decir, «no natural») producida por un accidente, estrictamente hablando, o por una enfermedad. Este tipo de muerte se describe como violento, porque interrumpe el impulso hacia el futuro. Se percibe como un «escándalo social»[36] resultado de la negligencia personal o comunitaria, como «un fracaso, un *business lost.* [...] Cuando la muerte llega, se considera como un accidente, como un signo de impotencia o de torpeza, que es preciso olvidar».[37] Según Aristóteles y Bichat,[38] se distingue de la muerte «natural», que «se produce» como la conclusión del proceso biológico del viviente y resulta de la debilitación de las fuerzas intrínsecas del organismo. En los escritos de Feuerbach[39] y en los de quienes entienden la muerte como un mal *dependiendo de las circunstancias*,[40] la muerte «natural» se describe como buena, tranquila, fácil y no violenta, de modo que no produce miedo. De ahí que la sociedad se vea a sí misma como sujeta a la responsabilidad e incluso a la obligación de hacer todo lo que esté en sus manos, con la ayuda de la ciencia, para abolir la muerte «accidental» y de ese modo permitir a todo ciudadano morir de muerte

«natural». Así, el fenómeno de la muerte se integra en el corazón de un «nuevo contrato social»[41] junto con un particular concepto de justicia social e igualitarismo en el que cada individuo tiene un derecho fundamental a la vida y a una muerte «natural». Según la teoría crítica de la muerte, esto eliminaría tanto el *shock* existencial de la muerte[42] como el miedo a ella.[43] Este miedo surgiría solo en el caso de una muerte violenta, súbita e inesperada, que ocurriese antes de que el sujeto haya completado la duración natural de su vida.[44] La muerte «accidental» se representa como un mal que tiene que erradicarse lo más rápidamente posible de la faz de la tierra.[45]

2.1.2.2. *Objeciones a la «teoría crítica de la muerte»*. La especulación filosófica de la «teoría crítica de la muerte»[46] —que mantiene que solo debería temerse la muerte accidental— es parte de la corriente de pensamiento postmetafísico en la que solo es válido el concepto biológico de muerte. Cualquier otro tipo de tanatología filosófica se considera irracional. La tesis de la muerte «natural» —tal como la formula Fuchs, por ejemplo— supone que solo una tanatología biológica puede comprender plenamente el fenómeno de la muerte, que solo ella es racional. Esta misma tesis pretende ofrecer una explicación total de la muerte: por una parte, negándose a conceder el color de la racionalidad a cualquier discurso que no se halle modelado según el discurso de las ciencias naturales, niega lo que Apel ha llamado los distintos «tipos de racionalidad»[47] y de metodología, esto es, diferentes puntos de vista legítimos desde los cuales aprehender la realidad; por otra parte, excluye las dimensiones de la situación límite existencial, de la persona y del símbolo que caracterizan a las distintas culturas occidentales. Aunque el enfoque biológico permite explicar y traer a la luz algunos procesos constitutivos del fenómeno de la muerte, es incapaz de responder a las preguntas que incesantemente han preocupado a la mente humana sobre este tema, o de calmarlas. Aunque el ideal de la muerte «natural» afirma ser comprehensivo, en realidad, a mi entender, es una disfrazada huida de la muerte, una represión de la muerte humana, que resulta deshumanizada por esta idealización.

Si bien constituye un suceso que es natural para la estructura biológica del ser humano y que interrumpe su proyección al futuro, al mismo tiempo, la muerte destruye la dimensión biográfica de un sujeto que está abierto a la libre realización de posibilidades. La muerte humana implica también otras dimensiones: personal, cultural, existencial, y espiritual. Aunque no se niegue

que pueda sobrevivir solo en un contexto biológico, la persona humana en su *conditio humana*, en la que actúa y vive cultural, histórica y libremente, se define por la superación (sin negar la explotación) de su entorno natural y su forma física. Arendt señala que «la mortalidad del hombre radica en el hecho de que la vida individual, como una historia reconocible desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la biológica. Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por el curso rectilíneo de su movimiento, que, por así decirlo, corta el movimiento circular de la vida biológica».[48]

Reducir la muerte solo al nivel biológico para lograr una objetividad y una certeza científicas «absolutas», excluyendo las preguntas metafísicas y la especulación tanatológica filosófica, equivale a negar una dimensión importante y esencial de la persona humana: la posesión de una conciencia moral y cultural,[49] así como el carácter de *res cogitans* (sustancia pensante) que tiene intencionalidad y libertad. Ciertamente, el sujeto humano se distingue por acciones que son tanto inmanentes (es decir, manifestaciones de su vida psíquica) como trascendentes (esto es, la intencionalidad que es capaz de hacerse representaciones de la realidad sin convertirse ella misma en esa realidad, esto es, sustancialmente). La persona humana se distancia y se libera, hasta cierto punto, de sus condicionamientos biológicos y hace que surja un nuevo mundo a través de la cultura y el habla. Además de esta apertura hacia lo universal, la persona humana está dotada de conciencia moral, esto es, de la capacidad de expresar juicios morales. Mientras que la dimensión puramente biológica se contenta con reglas que son constitutivas de su naturaleza, la dimensión humana añade la dimensión de «lo que debería ser», junto a la dimensión de la libertad, que no puede reducirse a libertad de acción, sino que halla su raíz en la voluntad libre.

Por tanto, dado que la persona humana se caracteriza por su cuerpo, su mente *(esprit)* y su conciencia moral y cultural, un análisis comprehensivo de la muerte no puede poner entre paréntesis tales realidades, que son esenciales a su naturaleza. Si la persona trasciende en cierto modo el *bios*, su medio *(Umwelt)*, podemos aprehenderla, como comenta Gadamer,[50] no solo con ayuda de las ciencias naturales y mediante sus herramientas conceptuales, sino también y especialmente con ayuda de las ciencias humanas, que se basan también en formas del discurso racional.

2.1.2.3. *Clarificación de los términos «natural» y «accidental» aplicados a la*

muerte. Antes de continuar nuestro análisis del ideal de muerte natural, será útil, me parece, clarificar los términos «natural» y «accidental», tal como se aplican a la muerte, dado que es fácil malinterpretarlos.

1. El ser humano tiene, en sí mismo, una duración limitada de vida («muerte natural»), aunque en cualquier momento pueda dejar este mundo, contra su voluntad o libremente, incluso antes de que su reloj biológico interno deje de funcionar «naturalmente» (lo cual sería el equivalente de una muerte «accidental»).
2. Toda muerte humana es «natural» porque se halla inscrita en la constitución humana biológica: el ser humano es esencialmente un «estar-vuelto-hacia-la-muerte» (la tesis de la muerte en vida); la llamada muerte accidental es, desde esta perspectiva, «natural»; además, resulta necesaria para el desarrollo de la vida y de la evolución.
3. Toda muerte es «accidental» en el sentido de que roba al sujeto su futuro y su existencia biológica personal, y lo priva de sus bienes, sus posibilidades, y su libertad. Desde esta perspectiva, no hay diferencia fundamental alguna entre la muerte «accidental» de una persona joven (o no tan joven) y la muerte «natural» de una persona mayor (definida en 1).

Negándose a considerar que la muerte natural es, de hecho, una muerte accidental (como sería el caso si se adoptase el tercer punto de vista), los proponentes de la «teoría crítica» y algunos filósofos analíticos afirman que la muerte «natural» es bienvenida y la describen como un bien. Su argumento comienza con la presuposición subyacente no demostrada de que alguien que muere de muerte natural (que no despierta temor) habría completado su tarea y realizado en su vida todo lo que consideraba importante.[51] Implícitamente mantienen que la muerte «natural» no privaría al sujeto de sus posibilidades y su libertad, de los proyectos todavía no realizados, de los bienes de la vida; por el contrario, la muerte «accidental» sería un mal para el sujeto, porque le impide realizar, eventualmente, una multitud de proyectos y posibilidades, al mismo tiempo que le sustrae los bienes de la vida. Ahora bien, a mí me parece que los proponentes de la teoría crítica de la muerte dan señales de una cierta inconsistencia cuando describen la muerte a veces como un mal y a veces como un bien. En efecto, mantienen, en principio, que toda muerte accidental

tendría que ser eliminada con ayuda de la ciencia; el resultado de esto sería que el ser humano tendría solo una muerte «natural», acerca de la cual no tendría miedo. Pero la ciencia tiene como objetivo implícito la eliminación de la muerte misma, y esta perspectiva implica una segunda tesis de fondo, que la muerte natural —el único tipo de muerte que permanecería, pues la muerte accidental *habría* sido conquistada— sería considerada un mal que se ha de vencer.

2.1.2.4. *El problema de la muerte natural.* La llamada muerte natural es, como Nagel la ha descrito correctamente, «la dificultad más grave en la concepción de que la muerte es siempre un mal».[52] Ciertamente, la cuestión es saber «si la no realización de esta posibilidad [de seguir viviendo] es siempre una desgracia, o si depende de lo que pueda esperarse naturalmente»; en otras palabras, «todavía tenemos que establecer algunos límites respecto a *cuán* posible ha de ser una posibilidad para que su no realización sea una desgracia».[53] La pregunta fundamental se presenta en estos términos: ¿es posible «considerar como una desgracia cualquier limitación, como la mortalidad, que es normal para las especies»?[54] Desde luego, se puede argumentar razonablemente que la muerte de un individuo a la edad de veinte años (una muerte «accidental») sería un mal mayor que su muerte a la edad de cien (muerte «natural»), en cuanto habría podido disfrutar de los bienes de la vida durante cien años y habría tenido mucho más tiempo a su disposición para realizar su potencial y sus esperanzas.[55] Sin embargo, esto no nos permite deducir que la muerte natural sea un bien en la medida en que el sujeto haya realizado sus esperanzas y su potencial, ni siquiera si ha logrado una vida plena y completa. Ciertamente, toda muerte es un mal, pues implica, según Nagel, «la cancelación abrupta de bienes posibles indefinidamente duraderos».[56]

Un ser humano puede «concebir claramente»[57] una existencia ininterrumpida, interminable. Puede imaginar perfectamente que tiene la capacidad de proyectarse «indefinidamente» hacia el futuro, ideando y realizando constantemente nuevas posibilidades y sin llegar nunca a haber «tenido *suficiente*».[58] La muerte «puede decirse que priva a su víctima de lo que es, en un sentido relevante, una posible continuación de la vida»,[59] que le permitiría realizar su potencial. Rachels destaca que «si hubiese algo malo en la muerte, sería porque podemos concebir una vida como, en principio, abierta y sin final, con posibilidades siempre nuevas que todavía podrían realizarse, con

tal de que la vida continuara».[60] La muerte trae a la luz la divergencia, o incluso la contradicción, entre la realidad de una vida física limitada y la posibilidad quimérica de una vida interminable. No poder ya proyectarse hacia el futuro, formar posibilidades, tener esperanzas o disfrutar de los bienes constituye, desde tal perspectiva, un mal en sí mismo, independientemente de las circunstancias o del hecho de que un día toda persona llegará a su límite físico.

Para justificar estas afirmaciones, Nagel confía sobre todo en su distinción entre el punto de vista subjetivo y el punto de vista objetivo. Este último considera el futuro de «N» según los límites establecidos por la esperanza de vida (natural). El punto de vista subjetivo y biográfico (que Nagel define como «la conciencia interna de mi propia existencia»[61]) considera el futuro de «N» como «indeterminado y no esencialmente limitado».[62] Según este punto de vista, el ser humano se caracteriza por un futuro que se halla abierto a la realización de infinitas posibilidades. El sentido que él tiene de su propia existencia no contiene la idea de un límite: «su existencia define un posible futuro esencialmente indefinido».[63] Este punto de vista subjetivo se opone radicalmente a la presentación heideggeriana de la muerte como la posibilidad de la imposibilidad y, más específicamente, como «mi más propia posibilidad de la imposibilidad», pues la muerte implica una ruptura de las posibilidades y esperanzas, a la vez que ella misma no es una posibilidad para el sujeto. Nagel comenta que «no se puede ver la idea de la aniquilación de este universo de posibilidades como la realización de una posibilidad más dada ya por una realidad subjetiva subyacente. La visión subjetiva no admite su propia aniquilación, pues no concibe su existencia como la realización de una posibilidad».[64] Desde el punto de vista subjetivo, «no parece haber nada más básico que revele la realidad de mi existencia que la realización de una posibilidad de existencia que se alterne y que sea correlativa con una posibilidad de inexistencia que tenga el mismo fundamento».[65] Solo a través de la experiencia de la muerte de otro, como vimos en la Parte II de este libro, el sujeto se hace consciente de que tiene que morir. La muerte del otro puede producir en él ese brutal *shock* que provoca la conciencia de la posible pérdida definitiva de su mundo interior, una pérdida que hasta entonces había pensado como «un conjunto de posibilidades carentes de todo fundamento por oposición a un conjunto de posibilidades fundadas en una realidad contingente».[66]

Ser mortal no cambia en modo alguno los parámetros del problema, puesto que, como Nagel explica, «el hecho de que todos moriremos inevitablemente en unos cuantos años no puede implicar que no sería bueno vivir más».[67] Concluye que «si no hay límite a la cantidad de vida que sería bueno tener, entonces puede que tengamos reservado un mal final para todos nosotros».[68]

Ciertamente, se puede mantener que cuando una persona ya no tiene la capacidad de terminar su tarea o, por el contrario, cuando ha realizado todo lo que consideraba importante, no debería rebelarse mucho contra la idea de morir. No obstante, me parece que nos podemos preguntar, con Nozick, «si nada importante es ya posible y nada queda por hacer, ¿no podría ser que el continuar siendo de ese modo fuese una de las maneras importantes de ser? Y habiendo hecho todo lo que uno considere importante, ¿no se podría proponer una *nueva* meta?».[69] Las posibilidades de un sujeto siempre superan lo que realmente ha realizado; en efecto, no se puede realizar más que unas cuantas de las posibilidades proyectadas, de las infinitas posibilidades, y eso significa que el límite físico natural de la vida no necesariamente corresponde al límite subjetivo (biográfico).

Según tal perspectiva, un ser humano siempre muere prematuramente; en otras palabras, como Kojève señala en su *Introducción a la lectura de Hegel*, «antes de haber agotado todas las posibilidades de su ser (o mejor: de su actividad negadora o creadora)». Un ser humano «siempre muere, si se quiere, de muerte "violenta", ya que su muerte le impide hacer algo que aún no ha hecho. Todo hombre que ha muerto habría podido prolongar su actividad o negarla: no ha agotado completamente, por tanto, sus posibilidades existenciales humanas».[70] La muerte trae a la luz la tensión entre la realidad de una vida que ha sido vivida y la posibilidad de una vida que todavía podría ser vivida.

2.2. *La muerte como un mal en sí misma*

Si tenemos en cuenta que la muerte priva al sujeto «de la vida»[71] (y por ello de los bienes constitutivos de la vida humana), podemos concluir, de acuerdo con Nagel, que «la muerte es en sí misma un mal»,[72] que lo es «en todos los casos»,[73] esto es, incluso cuando la vida estuviera llena de experiencias negativas y no tuviera más futuro, estando el tiempo «cerrado» *(clos)*, para citar una

imagen utilizada por Gabriel Marcel.[74] Nagel no podría ser más claro en este tema, en su libro *Una visión de ningún lugar:* «La vida puede resultar maravillosa, pero aunque no lo fuera, habitualmente la muerte es mucho peor. Si acaba con la posibilidad de que la víctima tenga más bienes que males futuros, es ya una pérdida, no importa cuánto haya vivido la víctima en el momento en que sobreviene la muerte. Y en verdad, como dice Richard Wollheim, la muerte sería una desdicha aun cuando la vida ya no valiera la pena».[75] Nagel basa su argumento en un doble *a priori:* por una parte, la capacidad de tener experiencias es un bien en sí —tener cualquier tipo de experiencia es mejor que no tener ninguna experiencia—; por otra parte, las malas experiencias (por tanto, los contenidos de la capacidad de tener experiencias) que hacen la vida menos buena no nos permiten decir que la vida sea un mal y la muerte un bien —aunque parezca que pesen más que las buenas experiencias—. Desde este punto de partida, nuestro autor concluye que la muerte es siempre un mal en sí misma, puesto que «es bueno simplemente estar vivo, incluso si se está padeciendo experiencias terribles».[76] Nagel no deja de señalar que el valor atribuido a la vida no tiene nada que ver con la mera supervivencia orgánica. Desde luego, «a casi todo el mundo le resultaría indiferente (siendo igual todo lo demás) elegir entre la muerte inmediata y el coma inmediato seguido de la muerte veinte años más tarde sin haber vuelto a despertar».[77]

Si la muerte es intrínsecamente un mal, la razón principal de ello es que implica la pérdida de la vida, que es un bien en sí misma y siempre «merece vivirse, incluso cuando los malos elementos de la experiencia son abundantes y los bienes demasiado escasos, por sí mismos, como para pesar más que los malos. El peso positivo adicional es ofrecido por la experiencia misma, más que por cualquiera de sus contenidos».[78] Lo que es deseable acerca de la vida, según la posición de Nagel, no es fundamentalmente el tener experiencias buenas —lo cual sigue siendo secundario—. En primer lugar se desean «ciertos estados, condiciones o tipos de actividad. Lo que consideramos bueno es *estar* vivo, *hacer* ciertas cosas, tener determinadas experiencias, que consideramos buenas».[79]

Cuando Nagel habla sobre la muerte como un mal en sí misma, no está refiriéndose a los contenidos ni a la calidad de la vida que «N» habría tenido si no hubiera muerto; su discurso se sitúa, más bien, en mi opinión, en un nivel más fundamental o nivel ontológico, a saber, en el nivel de la capacidad

(considerada un bien) de tener experiencias, esperanzas y posibilidades. Ahora bien, se puede afirmar que la muerte es un mal en un sentido más fundamental incluso; significa el final absoluto de la existencia de un individuo particular; lo priva de su ser mismo. Tal discurso se aplica a toda muerte, incluso a la muerte «natural». En mi opinión, la diferencia entre muerte accidental y muerte natural no corresponde a una oposición entre un mal y un bien, sino más bien a una distinción entre dos males. Ciertamente parece razonable mantener que, para el mismo individuo, es un mal mayor morir a la edad de veinte años que a la edad de noventa, si suponemos que los setenta años adicionales le habrían permitido disfrutar de muchos otros bienes y realizar otras numerosas posibilidades. Sin embargo, no hay diferencia real entre estas dos muertes, pues ambas implican privación del sujeto. Aunque la muerte interrumpe de manera irreversible las posibilidades de cualquier sujeto y destruye la capacidad de proyectarse hacia el futuro, sobre todo lo priva de su existencia. Al aniquilarlo, destruye para siempre cualquier posibilidad de actualización. La muerte es un mal porque priva al individuo de algo que desea profundamente: ser, existir, vivir.

No obstante, esta afirmación no excluye la posibilidad de que «N», desde su punto de vista particular, en un momento dado y en las circunstancias particulares de su vida, pudiera preferir la muerte a la continuación de su vida —aunque el precio a pagar fuese muy alto, a saber, la pérdida de su ser mismo, en cuanto sujeto consciente, libre—. Sean cuales sean los motivos (heroísmo, pérdida de significado en la vida, sufrimientos insoportables procedentes de una enfermedad física o psicológica, etcétera), tal preferencia por la muerte no indica, en mi opinión, que sea un mal o un bien según las circunstancias. Parece indicar, más bien, que la muerte puede aparecer al propio sujeto como un mal menor comparado con la continuación de su vida en ciertas condiciones. Es muy posible que subjetivamente y en determinadas circunstancias se pueda preferir la muerte, un estado de no ser, sin sensaciones, a la vida, un estado lleno de sensaciones, cuando las de dolor y sufrimiento alcanzan un grado intolerable. El asunto, en este caso, no es una elección entre un bien y un mal, sino más bien una preferencia subjetiva: mejor una mayor pérdida que sería más fácil de resistir (la muerte misma, que carece de sensación y está libre de sufrimientos físicos y/o psicológicos) que una pérdida más pequeña que sea más difícil de resistir (las sensaciones dolorosas que acompañan una vida así). Esta preferencia subjetiva por la muerte sobre la vida

actual no es tanto una elección entre la vida y la muerte, cuanto una elección entre «mi muerte ahora» y «mi muerte futura». La primera me libra de la intolerable situación en la que me hallo actualmente, y la segunda me deja en el estado de sufrimiento, de una duración más larga o más breve, que mi vida tenga que ofrecerme. Así pues, no es tanto a la vida *per se* a lo que he renunciado, sino más bien a los sufrimientos físicos y/o psicológicos que acompañan a mi vida actual. Así pues, muy bien puedo preferir la muerte, aun considerándola un mal, pues el mal de la muerte no depende de las circunstancias; es un mal en sí misma, aunque en un momento determinado juzgue subjetivamente que mi vida merece o no la pena de vivir.

3. Defensa de la caracterización de la muerte como un mal a la vista del estado pacífico de la no existencia prenatal

La tesis de que la muerte es una «privación» se enfrenta a un reto: el estado anterior a la concepción es igualmente considerado una privación. Ciertamente, 1) si el estado de muerte (un estado de no existencia) es un mal por privación, parecería que la no existencia prenatal («la preconcepción») tiene que ser también un mal por privación; 2) el sentido común, sin embargo, no considera la no existencia prenatal con un mal por privación a partir de nuestra actitud hacia ella, a diferencia de nuestra actitud hacia la muerte; 3) por lo tanto, tenemos que concluir que la muerte no es un mal por privación.

Con el fin de defender la muerte como un mal de privación, parece que tenemos que dar un paso atrás y poner en cuestión de nuevo la primera premisa, que en este argumento se acepta como verdadera. En particular, podemos preguntar cómo se sigue, del hecho de que la muerte sea un mal por privación, que el estado de no existencia prenatal («la preconcepción») sea también un mal por privación. Ciertamente, concluir esto equivale a aceptar que hay una simetría entre el período de no existencia antes de la concepción y el que hay después de la defunción. Esta es la posición de Lucrecio, quien mantiene que el pasado, en el que el sujeto no existe todavía, es el espejo del futuro, en el cual el sujeto ya no existe. La eternidad pasada es la imagen perfecta de la eternidad futura. No siendo nada antes de su concepción, el sujeto tampoco es nada después de su fallecimiento. Alguien que no experimentó nada de la guerra contra los cartagineses porque no había sido

concebido todavía, tampoco experimentará dolor después de su muerte, esto es, una vez ha dejado de existir.

> Así pues, la muerte no es nada ni nada tiene que ver con nosotros, una vez que se considera mortal la sustancia del espíritu, y lo mismo que en el tiempo pasado ninguna pena sentimos al llegar de todas partes cartagineses en pie de la guerra, cuando todo bajo las altas brisas del éter se estremecía en el pavoroso desorden de la guerra y temblaba de espanto, y dudoso estuvo bajo cuál de los dos imperios por tierras y mares habría de caer la humanidad entera, igualmente cuando ya no estemos, una vez que ocurra la separación del alma y el cuerpo que en unidad nos constituyen, es bien claro que a nosotros, que no estaremos entonces, nada en absoluto podrá ocurrirnos o impresionar nuestra sensibilidad, aunque la tierra se revuelva con el mar y el mar con el cielo.[80]

Unos cuantos versos más adelante, Lucrecio menciona la idea de simetría entre el estado prenatal y el estado *post mortem*, remitiendo a la famosa imagen del espejo. Según algunos comentaristas,[81] su propósito no es demostrar que solo alguien que exista realmente puede ser sujeto de males, sino más bien mostrar la irracionalidad de los miedos acerca de la no existencia del sujeto en el pasado y en el futuro. «Mira igualmente lo poco que nos importa la antigüedad pretérita del tiempo eterno, antes de nacer nosotros; la naturaleza así nos pone delante una imagen de ese tiempo que tras la muerte nuestra al cabo llegará: ¿acaso algo espantoso en él se revela?, ¿acaso parece siniestro en algún modo?, ¿no se presenta como más tranquilizador que ningún sueño?».[82] Dado que una persona es indiferente a lo que ocurre antes de su concepción, debería también pensar en el estado posterior al fallecimiento de manera calmada y no considerarlo un mal. Porque —como Epicuro había subrayado ya— «no puede llegar a ser desgraciado quien no está ya».[83]

Ahora bien, el sentido común con razón tiene dificultad en imaginar tal simetría; en lugar de eso, mantiene que lo razonable es una actitud asimétrica hacia los dos estados en cuestión. Así pues, hay que preguntar si no existe una relación entre la primera premisa y la segunda, es decir, hay que preguntar si no hay, de hecho, una relación entra la actitud (de miedo) hacia el estado de muerte y la actitud (de serenidad) hacia el estado de preconcepción, por una parte, y su valor, por otra (se califique o no como un mal por privación). Desde luego, no puede deducirse un mal a partir de un temor (Nagel está en lo cierto al mantener que el miedo que surge en nosotros no es la razón de que la muerte sea un mal; más bien, porque es un mal, la tememos).[84] No obstante, un temor puede ser un indicador de un mal:[85] esto significa que la diferencia entre nuestras actitudes respecto a la no existencia prenatal y la no existencia

post mortem justifican el poner en cuestión de nuevo la primera premisa del contraargumento. Es justamente la (presunta) simetría entre esos dos estados lo que la diferencia en las actitudes nos invita a examinar más de cerca.

Como hemos visto, Nagel defiende la tesis de que la muerte constituye en sí misma un mal por privación; por ejemplo, explica que la misma tesis no puede defenderse *à propos* del estado de preconcepción. En este último caso, no hay privación porque el sujeto «N» no podría ser concebido sustancialmente en ningún momento anterior (T, -1) al que en realidad fue concebido (T-0). Además, «N» no podría haber nacido antes de T-1, excepto quizás por el pequeño margen permitido por el nacimiento prematuro. Si «N» hubiera sido concebido y hubiera nacido mucho antes de que estos sucesos tuvieran lugar en realidad, habría sido una persona distinta. Para citar a Nagel de nuevo, el tiempo que precede a la concepción de «N» «no era un tiempo en el que su posterior nacimiento le evite vivir. Su nacimiento, cuando ocurre, no implica para él la pérdida de ninguna vida».[86] La concepción se define aquí como una propiedad constitutiva de la identidad personal de «N». Nagel concluye que, desde una perspectiva lógica,[87] el sujeto no podía ser concebido antes de lo que realmente fue, mientras que sí podría morir más tarde. Este es un argumento que Kaufman repite al referirse a la persona como identidad psicológica.[88] En última instancia, el primer intento de respuesta lo hallamos en la tesis de Kripke respecto a la necesaria relación entre el origen y la identidad personal; esta teoría estipula que si «N» procediese de un esperma y un óvulo distintos de los que en realidad procede, «N» ya no sería la misma persona.[89] Desde luego, se puede imaginar la posibilidad de posponer —incluso con un intervalo de tiempo considerable— la concepción de «N» congelando el óvulo y el esperma que son responsables de la identidad biológica de «N». Esa identidad no cambiaría por el hecho de que hubiera nacido más tarde. También sería posible congelar el óvulo fertilizado poco después de su unión con el espermatozoide y decidir descongelarlo veinte años más tarde y entonces permitirle seguir su desarrollo natural. La identidad personal biológica de ese individuo tampoco cambiaría. Así pues, podría mantenerse que podría haber nacido más tarde de lo que lo hizo en realidad; sin embargo, no se podría afirmar que «N» pudiera ser concebido antes de lo que, de hecho, lo fue.

La referencia a mundos lógicos (hipotéticos) como contraargumento a la necesidad del origen es muy poco convincente. Según esta línea de argumentación, la identidad personal de «N» no estaría determinada por una

continuidad física o psicológica que era válida para «N» en el marco de un único mundo posible, sino que sería en su lugar una «identidad personal metafísica»[90] en un mundo posible imaginado, distinto del mundo actual. Del mismo modo, el argumento de que el momento del fallecimiento es esencial para «N» porque su concepción le resulta esencial, no es muy convincente. Diferentes vidas posibles de «N» pueden diferir a partir de un punto de partida común, pero según Nagel no pueden tender hacia una conclusión común a partir de diferentes puntos de partida. Estas no serían vidas diferentes posibles de una y la misma persona, sino más bien una serie de personas posibles diferentes cuyas vidas tendrían conclusiones equivalentes. «Dado un individuo identificable, pueden imaginarse incontables posibilidades para su existencia, y podemos concebir claramente cómo sería para él seguir existiendo indefinidamente».[91] Este argumento no satisface ni siquiera a su autor, a quien le parece «demasiado sofisticado para explicar la simple diferencia entre nuestras actitudes ante la no existencia prenatal [en realidad, anterior a la concepción] y la no existencia póstuma».[92]

Ahora bien, ni siquiera si «N» pudiera haber sido concebido y nacido antes, como se presupone en el ejemplo de Nozick (que es mencionado por Nagel en una nota a pie de página de su artículo «Death» [«La muerte»]),[93] podríamos concluir de ello que un sujeto no existente hubiera podido ser privado de algo, ni siquiera de su existencia. Nagel parece probar la asimetría entre la muerte y la preconcepción a partir del hecho de que la muerte es el final definitivo e irreversible de las posibilidades y planes de «N» para su vida, a diferencia de la preconcepción, que constituye la «posibilidad» misma de sus posibilidades. No obstante, en el artículo anteriormente citado, Nagel no tiene en cuenta que la muerte priva a un sujeto existente de su existencia, mientras que un sujeto no existente no puede ser privado de su existencia. La diferencia entre el estado de preconcepción (o no existencia prenatal) y el estado de muerte se halla, en último término, en el hecho de que el segundo constituye una auténtica privación del sujeto, cosa que no sucede en el primero; esta diferencia es del orden de la pérdida y destrucción de un ser humano ya existente. A diferencia de la muerte, en la que el sujeto ya no existe y la posibilidad de la vida pertenece definitivamente al pasado, el estado de preconcepción se caracteriza por la «posibilidad» de que un sujeto pueda venir a la existencia.

1 Stephen E. Rosenbaum, «How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus», p. 123: *«If a person cannot experience a state of affairs at some time, then the state of affairs is not bad for the person. Dead persons cannot experience any states of affairs»*. Véase O. H. Green, «Fear of Death», p. 100: *«A condition for the occurrence of good and evil will be that they be experienced by a sentient being [...]. Consciousness of a state or event which is a subjective good or evil is necessary for its being so»* [«Una condición para la ocurrencia del bien y el mal sería que fuesen experimentados por un ser sintiente [...]. Se necesita conciencia de un estado o una situación que es un bien o un mal subjetivo, para que sea tal»].

2 Un mal por privación no se considera algo en sí mismo, algo concreto que pueda experimentarse como tal, sino que se sitúa en el nivel de lo que no es, o de lo que ya no es. Se entiende como una propiedad relacional que aparece entre dos estados: entre un placer o un bien y su desaparición, entre ser y la ausencia de ser, entre una posibilidad y la falta de esa posibilidad, etcétera.

3 Thomas Nagel, «Death», p. 6 [hay trad. cast.: «La muerte»]: *«a man's life includes much that does not take place within the boundaries of his body and his mind, and what happens to him can include much that does not take place within the boundaries of his life. These boundaries are commonly crossed by the misfortunes of being deceived, or despised, or betrayed»*. *Ibid.*, p. 5: *«It therefore seems to me worth exploring the position that most good and ill fortune has as its subject a person identified by his history and his possibilities, rather than merely by his categorical state of the moment – and that while this subject can be exactly located in a sequence of places and times, the same is not necessarily true of the goods and ills that befall him»* [«Así pues, me parece que merece la pena explorar la posición de que la mayor parte de la buena y la mala fortuna tiene como sujeto una persona identificada por su historia y sus posibilidades, más que simplemente por su estado categórico del momento, y que si bien este sujeto puede ser situado exactamente en una secuencia de lugares y de tiempos, esto no necesariamente es cierto de los bienes y males que le ocurren].

4 Véase Ivan Soll, «On the Purported Insignificance of Death», pp. 27 s. Tampoco es una cuestión, en este caso, de considerar ejemplos en los que la ignorancia de «S» es mejor que la conciencia de «S» para «N», como en el análisis de André Gombay, «What You Don't Know Doesn't Hurt You».

5 Thomas Nagel, «Death», p. 5: *«the discovery of betrayal makes us unhappy because it is bad to be betrayed – not that betrayal is bad because it makes us unhappy»*.

6 Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 126 (p. 136).

7 *Id.*, *Máximas capitales*, § 19 (p. 141).

8 Lucrecio, *De rerum natura*, libro III, 1081-1082 (p. 275): *«nec nova vivendo procuditur ulla voluptas»*. Véase *ibid.*, libro III, 944 s. (p. 268).

9 Fred D. Miller, «Epicurus on the Art of Dying», pp. 171 s.: *«A person's full appreciation of his own mortality tends to produce a feeling of despair, an attitude that his life is futile and meaningless because any of his desires may be empty and vain. Death cuts off our projects. It leaves us unfulfilled and incomplete. What meaning can we find in life by pursuing pleasure, if death always leaves us with unfulfilled aspirations?»*.

10 Bernard Williams, «The Makropulos Case», p. 85: *«It is rational to aim for states of affairs in which his want is satisfied, and hence to regard death as something to be avoided; that is, to regard it as an evil»*.

11 *Ibid.*: *«to want something [...] is [...] to have reason for resisting what excludes having that thing: and death certainly does that, for a very large range of things that one wants»*.

12 *Ibid.*, p. 88: *«non-satisfaction of his desires. Thus, granted categorical desires, death has a disutility for an agent, although that disutility does not, of course, consist in unsatisfactory experiences involved in its occurrence»* [«la no satisfacción de sus deseos. Así pues, aceptados los deseos categóricos, la muerte es inútil para un agente, aunque esta inutilidad no consiste, desde luego, en las experiencias insatisfactorias implicadas en su ocurrencia»]. Steven Luper («Annihilation», p. 271) adopta una posición parecida a la de Williams, aunque cita a Nagel: *«It seems reasonable to say, then, that whatever prevents me from getting what I want is a misfortune for me. But if something that thwarts my desire is an evil for me, then dying is an evil for me [...] since it thwarts my desires [...]. An event can prevent me from fulfilling my desires not just by frustrating my attempts to fulfill them, but also by removing my desires. If an event pulls one of my desires out*

by the roots, it certainly does prevent me from fulfilling it. It is in this sense that dying thwarts my desires» [«Parece razonable decir, pues, que cualquier cosa que me impida obtener lo que quiero es una desgracia para mí. Pero si algo que frustra mi deseo es un mal para mí, entonces morir es un mal para mí [...] ya que frustra mis deseos [...]. Un suceso puede impedirme realizar mis deseos no solo frustrando mis intentos de cumplirlos, sino también *eliminando* mis deseos. Si un suceso arranca uno de mis deseos de raíz, ciertamente me impide realizarlo. Es en este sentido en el que morir frustra mis deseos»]. En la página 276 enumera varias categorías de deseos que nunca son frustrados por la llegada de la muerte: el deseo de huir, deseos independientes, y deseos condicionales (si yo estuviese vivo en T-1, «S» sería el caso en T-1). *«Dying is a constant threat to those of us who are unable or unwilling to abandon our concern for projects and lives whose welfare depends crucially on us, and so for us death is an evil»* [«Morir es una amenaza constante para aquellos que no podemos o no queremos abandonar nuestra preocupación por proyectos y por vidas cuyo bienestar depende significativamente de nosotros, y así para nosotros la muerte es un mal»]. Véase Robert C. Solomon, «Is There Happiness after Death?», pp. 190-193. Véase también Joel Feinberg, *Harm to Others*, pp. 79 s.

13 Véase la crítica de Rosenbaum al artículo de Luper: Stephen E. Rosenbaum, «Epicurus and Annihilation», p. 298. Como respuesta a esta dificultad se ha propuesto (como se ha observado antes) que el sujeto del mal de la muerte no es el «N» muerto, sino más bien el «N» vivo, más concretamente en el momento en que forma sus deseos.

14 Thomas Nagel, «Death», p. 2 [hay trad. cast.: «La muerte»]: *«formidable benefits in themselves»*.

15 Véase Bernard N. Schumacher, *Una filosofía de la esperanza*.

16 He analizado esto detenidamente en la Parte II, capítulo 3.

17 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 167 [*Sein und Zeit*, p. 143: *«Das* Dasein *[...] ist primär Möglichsein»*].

18 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 560 [*L'être et le néant*, p. 621: *«néantisation toujours possible de mes possibles, qui est hors de mes possibilités»*]. Parece apropiado subrayar aquí que el mal de la muerte, en la concepción de Sartre, no descansa principalmente en la imposibilidad *in se* de que el muerto se proyecte libremente hacia el futuro, hacia posibles futuros, por ejemplo, crear su esencia continuamente y otorgar significado a sus acciones pasadas y presentes. La causa principal del mal y la absurdidad de la muerte yace, como hemos visto, en la reducción del para-sí muerto a un en-sí en el que el significado de sus acciones pasadas está irreversiblemente sujeto a la libertad y el placer de los para-sí supervivientes, que disfrutan de una victoria total sobre el para-sí muerto. La muerte es un mal porque, de manera irreversible, roba al sujeto la posibilidad de dar sentido a sus acciones pasadas y a su vida; clava al sujeto para toda la eternidad en el momento en que se hallaba en su fallecimiento.

19 Thomas Nagel, *Una visión de ningún lugar*, p. 324 [p. 226: *«But more fundamental is the fact that they will then cease even to be possibilities – when I as a subject of possibilities as well as of actualities cease to exist»*].

20 Thomas Nagel, *Una visión de ningún lugar*, p. 325 [p. 227: *«Now the various possibilities, some of which make up my life, and many of which I will never realize, are contingent on my existence. My existence is the actuality on which all these possibilities depend»*].

21 Frances M. Kamm, *Morality, Mortality*, p. 22: *«It [Nagel's position] does not consider that our attitudes toward death are connected to the significance of the destruction of a certain type of entity or interference with a certain process, per se, rather than with the loss of more goods»* [«Esta [la posición de Nagel] no tiene en cuenta que nuestras actitudes hacia la muerte están relacionadas con el significado de la destrucción de un cierto tipo de entidad o con la interferencia de un cierto proceso, *per se*, más que con la pérdida de más bienes»].

22 Thomas Nagel, *Una visión de ningún lugar*, p. 322 [*The View from Nowhere*, p. 225: *«my world will come to an end [...]. [O]ne day this consciousness will black out for good and subjective time will simply stop»*].

23 Richard Wollheim, por su parte, insiste en que el mal de la muerte se halla fundamentalmente en

la pérdida de la actitud fenomenológica del sujeto. La muerte no nos priva de algún placer particular, ni siquiera del placer. *The Thread of Life*, p. 269: «*What it deprives us of is something more fundamental than pleasure: it deprives us of that thing which we gain access to when, as persisting creatures, we enter into our present mental states and which, from then onwards, we associate in some special way with our past mental states and our future mental states. It deprives us of phenomenology, and, having once tasted phenomenology, we develop a longing for it which we cannot give up: not even when the desire for the cessation of pain, for extinction, grows stronger*» [«De lo que nos priva es de algo más fundamental que el placer; nos priva de aquello a lo que tenemos acceso cuando, como creaturas persistentes, entramos en nuestros estados mentales actuales y que, de ahora en adelante, asociamos de un modo especial con nuestros estados mentales pasados y nuestros estados mentales futuros. Nos priva de la fenomenología, y, una vez probada la fenomenología, desarrollamos un anhelo de ella que no podemos abandonar: ni siquiera cuando el deseo de que cese el dolor, el deseo de extinción, aumenta con fuerza»].

24 Véase Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pp. 560 s. [pp. 621 s.]. Georg Scherer, *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, p. 56: «*Im Tod aber wird jede Möglichkeit abgeschnitten [...]. In ihm hört nicht nur ein Seiendes auf zu sein, sondern wird, falls der Tod das letzte Schicksal des Menschen ist, ein Ich, das um sich selbst weiss und sich will, indem es um Sein weiss, ausgelöscht*» [«Sin embargo, en la muerte, todo posibilidad queda eliminada [...]. En ella no solo una entidad deja de ser, sino que también —si la muerte es el último destino del hombre— un ego que se conoce a sí mismo y se quiere a sí mismo, del mismo modo que conoce el ser, se extingue»]. Miguel de Unamuno, *Diario íntimo*, p. 40; véase también p. 122-123: «Lo que me espanta es la aniquilación, la anulación, la nada más allá de la tumba. ¿Qué más podría hacer el infierno?, solía decirme a mí mismo. Y esa idea me atormenta. Yo diría que, en el infierno se sufre, pero uno está vivo; y lo que importa es vivir, ser, incluso si se está sufriendo».

25 Vladimir Jankélévitch, *La mort*, p. 7 [hay trad. cast.: *La muerte*]: «*la mort est un vide qui se creuse brusquement en pleine continuation d'être; l'existant, rendu soudain invisible comme par l'effet d'une prodigieuse occultation, s'abîme en un clin d'oeil dans la trappe du non-être*». *Ibid*., p. 69: «*La mort est à la fois la négation pure et simple de l'essence de l'essence et la négation pure et simple de l'être [...] le pur et simple non-être de l'être*» [«La muerte es simultáneamentel la pura y simple negación de la esencia de la esencia y la pura y simple negación del ser [...] el puro y simple no-ser del ser»].

26 Jules Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort*, p. 45: «*Ce qui effraie l'individu ce n'est point que les atomes qui le composent puissent ressentir la dissolution de l'agrégat, mais que l'agrégat lui-même disparaisse*».

27 Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, I, vi, 12 (p. 115): «*Nam istuc ipsum, non esse, cum fueris, miserrimum puto*».

28 Frances M. Kamm, *Morality, Mortality*, p. 65: «*A Radical Limbo Man, who took the Extinction Factor to an extreme, might actually have no interest in the goods of life except as a vehicle for consciousness of himself, seeing his conscious life as a worthy means of avoiding permanent nonexistence. Such a person would take what is bad to be not loss of opportunity for the goods of life, but lack of possibility of conscious existing per se [...]. It is concern with the total absence of possibility of more conscious life for us, I believe, that lies behind the claim that the nothingness of death is bad in itself, not merely bad instrumentally. Death is bad because it is final*». *Ibid*., p. 19: «*[S]taying alive could be good not because it involves things that are intrinsically good (and by comparison with which nothingness is bad), but because it compares favorably with the intrinsic (noncomparative), albeit nonexperiential, badness of the nothingness of death. People may want to stay alive only because the alternative is posthumous nothingness. It may be that something—even without any intrinsically positive features—is preferable to post-something nothingness, and yet, if something has intrinsically negative features (such as torture), these can override the negative of nothingness*» [«Permanecer vivo podría ser bueno no porque implique cosas que son intrínsecamente buenas (y en comparación con las cuales la nada es mala), sino porque es comparativamente mejor que la maldad intrínseca (no comparativa), bien que no experiencial, de la nada de la muerte. La gente puede querer seguir viva solo

porque la alternativa es la nada póstuma. Puede que algo —incluso sin ninguna característica positiva intrínseca— sea preferible a la nada post-algo, y sin embargo, si algo tiene características negativas intrínsecas (como la tortura), estas puedan anular lo negativo de la nada»].

29 Frances M. Kamm, *Morality, Mortality*, p. 19: *«death is bad because it means everything for oneself is* ALL OVER. *Since we could prefer to postpone things being all over, even if this did not increase the total amount of goods we had in our life, we must be trying to avoid something about death other than that it diminishes the amount of goods of life we have»*. Ella sigue diciendo (*ibid.*, pp. 21-22): *«[T]he condition that things not be all over for us is not necessarily connected with our having* MORE *goods than we would otherwise have if we died. For example, someone might prefer putting off a fixed quantity of goods of life by going into a coma and returning to consciousness at a latter point to have them. Such a person (call him the* LIMBO MAN*) would be concerned with his not being all over, in a way that was independent of wanting* MORE *goods of life [...]. Furthermore, an extreme version of his attitude could help explain the "nothingness" proponent's claim that life is good only relative to the badness of nothingness: this person could care little for the goods of life per se and could see living as a means of avoiding his being "all over". As evidence for this, he would not object to living completely in an unconscious state, so long as this was a coma from which it would be possible for him to return to life»* [«El que las cosas no terminen para nosotros no necesariamente se relaciona con que tengamos *más* bienes de los que tendríamos si muriésemos. Por ejemplo, alguien podría preferir eliminar una cantidad fija de bienes de la vida entrando en coma y volviendo a la conciencia más tarde para volver a tenerlos. Tal persona (llamémosle *El Hombre del Limbo*) estaría preocupada con su no ser, de un modo que fuese independiente de querer *más* bienes de la vida [...]. Además, una versión extrema de esta actitud podría ayudar a explicar la "nada" de la afirmación del proponente respecto a que la vida es buena solo en relación con la maldad de la nada: esta persona podría preocuparse muy poco por los bienes de la vida *per se* y podría ver el vivir como un medio para evitar su "dejar de ser". Como evidencia de esto, no objetaría el vivir completamente en un estado inconsciente, siempre que fuese un coma del que le fuese posible volver a la vida»].

30 Frances M. Kamm, *Morality, Mortality*, p. 49: *«the absence of the possibility of any significant future for himself»*.

31 Fred Feldman, *Confrontatios with the Reaper*, p. 226: *«When the life as a whole I would have led if I had continued to live is worse for me than the life as a whole I would have led if I die now, then it is best for me to die now. My death, in this sort of case, is a blessing for me»*. Véase *ibid.*, pp. 140 s.

32 Jeff McMahan, «Death and the Value of Life», p. 262: *«death is bad for a person (or developing person) at any point in his life, provided that the life that is thereby lost would on balance have been worth living. Other things being equal, the badness of death is proportional to the quality and quantity of the goods of which the victim is deprived»*. Véase también Peter C. Dalton, «Death and Evil», p. 203; Dorothy L. Grover, «Death and Life»; Mary Mothersill, «Death», p. 92; Leonard W. Sumner, «A Matter of Life and Death», pp. 157 s.

33 Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, pp. 150 s. [*«So the general principle says that to find the extrinsic value for a person [P] of a state of affairs [S], subtract the value for him of the life he would lead if it is false from the value for him of the life he would lead if it is true [...]. The extrinsic value of a state of affairs for a person is the result of subtracting the value-for-him of the life he leads if it does not occur from the value-for-him of the life he leads if it does occur. In other words: D: The extrinsic value for P of S = the difference between the intrinsic value for S of the life S would lead if P is true and the intrinsic value for S of the life S would lead if P is false [...]. To find the answer, we must ask about the value for him [a boy who died while unconscious on the operating table] of the life he leads if he dies when he in fact dies; and we must compare that value to the value for him of the life he would have led if he had not died then. If the life terminated by that death is worse for the boy than the life not terminated by that death, then his death on that operating table was extrinsically bad for him; otherwise, not»* [«Así pues, el principio general dice que para hallar el valor extrínseco para una persona "P" de una situación "S", ha de restarse el valor que para él

tiene la vida que hubiera llevado si es falso del valor que para él tiene la vida que habría llevado si es cierto [...]. El valor extrínseco de una situación para una persona es el resultado de restar el valor-para-él de la vida que lleva si no ocurre, del valor-para-él de la vida que lleva si ocurre. En otras palabras: D: el valor extrínseco para P de S = la diferencia entre el valor intrínseco para S de la vida que S llevaría si P es cierto y el valor intrínseco para S de la vida que S habría llevado si P es falso [...]. Para encontrar la respuesta, tenemos que preguntarnos por el valor para él [un joven que murió mientras estaba inconsciente en la mesa de operaciones] de la vida que lleva si muere cuando de hecho muere; y tenemos que comparar ese valor con el valor que para él tiene la vida que habría llevado si no hubiera muerto entonces. Si la vida terminada por esa muerte es peor para el joven que la vida no terminada por esa muerte, entonces su muerte en esa mesa de operaciones fue extrínsecamente mala para él; de otro modo, no»].

34 Jean Baudrillard (*El intercambio simbólico y la muerte*, pp. 189-190) observa que: «A la definición biológica de la muerte y a la voluntad lógica de la razón corresponde una forma ideal y estándar de la muerte, que es la muerte "natural" [...]. La muerte natural es la que depende de la ciencia, y que tiene vocación de ser exterminada por la ciencia. Esto significa claramente: la muerte es inhumana, irracional, insensata, como la naturaleza cuando no está domesticada (el concepto occidental de "naturaleza" es siempre el de una naturaleza rechazada y domesticada). No hay muerte buena sino vencida y sometida a la ley: tal es el ideal de muerte natural» [*L'échange symbolique et la mort*, p. 248: *«A la définition biologique de la mort et à la volonté logique de la raison correspond une forme idéale et standard de la mort, qui est la mort "naturelle". [...] La mort naturelle est celle qui est justiciable de la science, et qui a vocation d'être exterminée par la science. Ceci signifie en clair: la mort est inhumaine, irrationnelle, insensée, comme la nature lorsqu'elle n'est pas domestiquée (le concept occidental de "nature" est toujours celui d'une nature refoulée et domestiquée). Il n'y a de bonne mort que vaincue, et soumise à la loi: tel est l'idéal de la mort naturelle»*].

35 Véase Walter Schulz, *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, p. 142.

36 Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, p. 190 [*L'échange symbolique et la mort*, p. 248: *«scandale social»*].

37 Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, p. 486 [*L'homme devant la mort*, vol. 2, p. 297: *«un échec, un* BUSINESS LOST. *[...] Quand la mort arrive, elle est considérée comme un accident, un signe d'impuissance ou de maladresse, qu'il faut oublier»*]. Se entiende la muerte como una intrusión en la búsqueda científica y médica de una vida sin final. Alvin Goldfarb, «Discussion»: *«I myself tend to adhere to the concept of death as an accident, and therefore find it difficult to reconcile myself to it for myself or for others [...]. [P]eople do not forgive themselves easily for having failed to save their own or others' lives»* [«Yo mismo tiendo a adherirme al concepto de la muerte como accidente, y por tanto encuentro difícil reconciliarme con ella para mí mismo y para los demás [...]. La gente no se perdona fácilmente por haber fracasado en el intento de salvar la propia vida o la vida de otros»].

38 Aristóteles, *Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración*, 478 b 25-28 (pp. 356-357): «La muerte es o bien violenta o bien natural: violenta, cuando su origen es externo; natural, cuando se da en la propia criatura, y la constitución del cuerpo es tal desde el principio, sin que haya una afección adquirida. Este hecho se denomina "marchitamiento" en las plantas, y en los animales, "vejez"». Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Parte I, artículo 10, pp. 200 s.

39 Ludwig Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, pp. 236 s.: *«Schrecklich ist nicht der Tod an und für sich; nein! Der naturgemässe, gesunde Tod – der Tod, der im hohen Alter erfolgt, dann erfolgt, wann der Mensch das Leben satt hat, wie es im Alten Testament von den Erzvätern und anderen gottgesegneten Männern heisst [...]. Schrecklich ist nur der unnatürliche, gewaltsame, grausame Tod»* [«La muerte en sí misma y por sí misma no es temible, ¡no! Una muerte saludable según la naturaleza que ocurre en una edad avanzada, acaece cuando un hombre ha tenido suficiente vida, como sucedía en el Antiguo Testamento con los patriarcas y otros hombres bendecidos por Dios [...]. La única muerte temible es una muerte no natural, violenta, horrible»].

40 Mientras que los que proponen la «teoría crítica» basan su análisis solamente en la distinción entre

muerte accidental y muerte natural, los filósofos analíticos que defienden la tesis de la muerte como un mal dependiendo de las circunstancias cambian su análisis del nivel biológico al nivel ético: uno decide, mediante una elección personal, si merece la pena o no seguir viviendo, es decir, si la vida ha alcanzado, de algún modo, su llamado límite natural. En tal situación el fallecimiento de «N» no lo priva de posibilidades y esperanzas, sino que lo libera de una vida que ya no vale la pena vivir, más exactamente, de una vida marcada por muchos dolores y complicaciones. Así pues, bien podría ser que la muerte accidental de «N» en realidad no sea un mal, como los que comparten la «teoría de la muerte natural» mantendrían, sino en realidad un bien. A pesar de sus diferencias, los dos campos están de acuerdo en caracterizar la llamada muerte natural como un bien.

41 Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, p. 190 [*L'échange symbolique et la mort*, p. 248: «*nouveau contrat social*»]. Véase Ivan Illich, «The Political Uses of Natural Death», pp. 36 s. y *Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, pp. 192 s. Herbert Marcuse («The Ideology of Death», p. 69) observa que «*the gradually increasing duration of life may change the substance and character not only of life but also of death. The latter would lose its ontological and moral sanctions; men would experience death primarily as a technical limit of human freedom whose surpassing would become the recognized goal of the individual and social endeavor*» [«la creciente duración de la vida puede cambiar la sustancia y el carácter no solo de la vida sino también de la muerte. Esta última perdería sus sanciones ontológicas y morales; los hombres experimentarían la muerte fundamentalmente como un límite técnico a la libertad humana cuya superación se convertiría en el objetivo reconocido del esfuerzo individual y social»]. Véase Werner Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, pp. 67s., pp. 181s. Ahora, en el amanecer del tercer milenio, resulta especialmente relevante reivindicar tal derecho, dado que existen grandes desigualdades en el modo en que los individuos son tratados por la comunidad médica y las compañías de seguros: por ejemplo, quien es rico es tratado de manera diferente a quien vive en la pobreza. Véase Ivan Illich, *Némésis médicale*, pp. 189 s.; Jean Ziegler, *Les vivants et les morts*, pp. 74 s., 102 s., 124 s.

42 Yo cuestiono esta idea, porque toda muerte, incluso si fue, en sentido estricto, «natural» en el sentido utilizado por los defensores de la «teoría crítica de la muerte», tiene el poder de desestabilizar el mundo del superviviente. Esto se manifiesta de manera especial en el caso de la muerte de un ser querido.

43 El miedo a «la muerte o mi muerte» puede consistir en un miedo a morir (de manera accidental o natural) y miedo a los dolores que puedan acompañarla, un miedo a «experimentar» la nada, un miedo a lo desconocido, a mi desaparición personal, a ser privado de mis bienes y posibilidades. Desde esta perspectiva se caracteriza por una cierta violencia.

44 Véase Werner Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, p. 76.

45 Véase *ibid.*, pp. 67, 72, 76, 82, 181 s.

46 Johannes Schwartländer, «Der Tod und die Würde des Menschen», p. 25: «*kritischen Todestheorie*». El autor se refiere a la teoría desarrollada por Werner Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*.

47 Véase Karl-Otto Apel, «Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen». El ideal de muerte «natural» presupone *a priori* que se tiene que excluir del campo de la racionalidad cualquier análisis del significado y el «por qué» de la muerte, esto es, en realidad, el discurso filosófico, cuyo propósito específico es plantear la pregunta del «por qué» adoptando un punto de vista comprensivo. Además, la racionalidad no puede reducirse, en mi opinión, al tipo de conocimiento obtenido por las matemáticas y las ciencias biológicas (reduccionismo ontológico y metodológico), sino que más bien caracteriza a todos los discursos que se distingan por un cierto rigor (la búsqueda de razones y correlaciones lógicas) y una cierta objetividad (que se define como un discurso independiente del sujeto, junto con la referencia a algunos objetos). Véase Evandro Agazzi, «Reductionism as Negation of the Scientific Spirit» e *Il Bene, il male e la scienza*, pp. 25 ss.

48 Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 31 [*The Human Condition*, p. 19: «*the mortality of man lies in the fact that individual life, with a recognizable life-story from birth to death, rises out of biological life. This individual life is distinguished from all other things by the rectilinear course of its movement, which, so to*

speak, cuts through the circular movement of biological life»]. Véase Georg Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, pp. 21 s.

49 Este carácter «biocultural» o «biológico-espiritual» se manifiesta también en la actitud humana hacia la muerte y el cadáver, que no es tratado como una mera cosa (véase Werner Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, p. 71 y Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 259 s. [*Sein und Zeit*, pp. 238 s.]). La humanidad muestra un profundo respeto hacia el cadáver en el acto del sepelio, al mismo tiempo que se es plenamente consciente de que el cadáver no es lo mismo que la persona.

50 Véase Hans-Georg Gadamer, «Schlussbericht», p. 377.

51 Véase, por ejemplo, Bertrand Russell, *Retratos de memoria y otros ensayos*, pp. 56-57 [*Portraits from Memory*, p. 52]; Robert Nozick, «Dying», p 27.

52 Thomas Nagel, «Death», p. 9: «*the most serious difficulty with the view that death is always an evil*».

53 *Ibid.*: «*whether the nonrealization of this possibility [of continuing to live] is in every case a misfortune, or whether it depends on what can naturally be hoped for*»; «*we still have to set some limits on* HOW *possible a possibility must be for its nonrealization to be a misfortune*».

54 Thomas Nagel, «Death», p. 9: «*regard as a misfortune any limitation, like mortality, that is normal to the species*».

55 Bernard Williams, «The Makropulos Case», pp. 84s.: «*But if the* PRAEMIA VITAE *are valuable; even if we include as necessary to that value consciousness that one possesses them; then surely getting to the point of possessing them is better than not getting to that point, longer enjoyment of them is better than shorter, and more of them, other things being equal, is better than less of them [...]. If the* PRAEMIA VITAE *and consciousness of them are good things, then longer consciousness of more* PRAEMIA *is better than a shorter consciousness of fewer* PRAEMIA» [«Pero si los *praemia vitae* son valiosos; aun si incluimos como necesaria para ese valor la conciencia que uno tiene de ellos; entonces, obviamente, llegar al punto de poseerlos es mejor que no tenerlos, un mayor disfrute de ellos es mejor que uno más breve, y un mayor número, siendo el resto de cosas igual, es mejor que un número menor [...]. Si los *praemia vitae* y la conciencia de ellos son cosas buenas, entonces una conciencia más duradera de más *praemia* es mejor que una conciencia de menor duración de menos *praemia*»].

56 Thomas Nagel, «Death», p. 10: «*an abrupt cancellation of indefinitely extensive possible goods*».

57 Thomas Nagel, «Death», p. 8: «*we can clearly conceive of what it would be for him to go on existing indefinitely*» [«podemos concebir claramente lo que sería para él seguir existiendo indefinidamente»].

58 Robert Nozick, «Dying», p. 27: «¿No hay un momento en el que tendremos *suficiente*?» [«*Is there no point when we will have had* enough*?*»] Sobre el tema del aburrimiento de una vida interminable, véase Bernard N. Schumacher, «Philosophische Interpretationen der Unsterblichkeit des Menschen».

59 Thomas Nagel, «Death», p. 9: «*can be said to deprive its victim of what is in the relevant sense a possible continuation of life*».

60 James Rachels, *The End of Life*, p. 51: «*if there was anything bad about the death, it is because we are able to view a life as in principle open-ended, as always having further possibilities that still might be realized, if only it could go on*». Scherer es incluso más explícito, al referirse de manera oblicua a Sartre (*Der Tod als Frage an die Freiheit,* p. 60): «*dass der Mensch sich Weisen seines eigenen Seins erschliesst, sich entdeckt und entwirft, sich im Entwerfen solcher Möglichkeiten das innerweltlich Seiende in seiner Bedeutsamkeit aufschliesst [...]. Der Tod dagegen raubt alle solche Möglichkeiten. Er ist gerade das Ende aller positiven Seinsmöglichkeiten, allen Verhaltens des Menschen zu sich selbst und darin zum Sein [...]. Der Tod bedeutet möglicherweise gerade mein Verschlungenwerden vom Nichts, weil er meinem Verfügenkönnen, meinem Ergreifen von Möglichkeiten, meinem freien Michverhalten ein unwiderrufliches Ende setzt. Anders ausgedrückt: Der Tod lässt mich aufhören, ein Subjekt und eine Person zu sein, er macht mich zu einem Objekt und Ding, über das verfügt wird und das selber nicht mehr verfügen kann*» [«el hecho es que el hombre se abre caminos por sí mismo, se descubre y se proyecta, y al proyectar tales posibilidades abre el estar-en-el-mundo en su significado [...]. Por el contrario, la muerte le roba todas esas posibilidades. Es

justamente el fin de toda posibilidad positiva de ser, el fin de todo comportamiento del hombre respecto a sí mismo y por tanto respecto al ser [...]. Posiblemente, la muerte significa, justamente, que soy tragado por la nada, porque pone un final irrevocable a mi capacidad de disponer, a mi captación de posibilidades, a mi conducta libre. En otras palabras, la muerte provoca que deje de ser un sujeto y una persona; me convierte en un objeto, una cosa de la que otros disponen y que ya no puede disponer de sí misma»]. *Ibid.,* pp. 58-59: «*Die Möglichkeit, im Tode das Sein zu verlieren, zunichte zu werden, schlechthin nicht mehr zu sein, macht den Tod für uns zu jener äussersten Bedrohung*» [«La posibilidad de perder nuestro ser en la muerte, de ser aniquilado, de ya no ser en absoluto, hace que la muerte sea un reto terrible para nosotros»].

61 Thomas Nagel, *Una visión de ningún lugar*, p. 324: «la conciencia interna de mi propia existencia trae aparejado un sentimiento particularmente fuerte de su propio futuro y de su posible continuación más allá de cualquier futuro que puede alcanzarse efectivamente» [*The View from Nowhere*, p. 226: «*the internal awareness of my own existence carries with it a particularly strong sense of its own future, and of its possible continuation beyond any future that may actually be reached*»].

62 Thomas Nagel, «Death», p. 10: «*indeterminate and not essentially limited*».

63 *Ibid.*: «*his existence defines for him an essentially open-ended possible future*».

64 Thomas Nagel, *Una visión de ningún lugar*, p. 326 [p. 227: «*the thought of the annihilation of this universe of possibilities cannot then be thought of as the realization of yet another possibility already given by an underlying subjective actuality. The subjective view does not allow for its own annihilation, for it does not conceive of its existence as the realization of a possibility*»].

65 Thomas Nagel, *Una visión de ningún lugar*, p. 325 [p. 227: «*there seems to be nothing still more basic which reveals the actuality of my existence as in turn the realization of a possibility of existence which is correlative with a possibility of non-existence based on the same foundation*»].

66 *Ibid.*, p. 326 [p. 228: «*a set of ungrounded possibilities as opposed to a set of possibilities grounded in a contingent actuality*»].

67 Thomas Nagel, «Death», p. 10: «*the fact that we will all inevitably die in a few score years cannot in itself imply that it would not be good to live longer*».

68 *Ibid.*: «*if there is no limit to the amount of life that it would be good to have, then it may be that a bad end is in store for us all*».

69 Robert Nozick, «Dying», p. 21: «*if nothing important is possible or left, mightn't being someone who continues even so be one of the important ways to be? And having done everything you considered important, mightn't you set yourself a new goal?*».

70 Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, p. 582 [*Introduction à la lecture de Hegel*, p. 523: «*avant d'avoir épuisé toutes les possibilités de son être (ou mieux: de son action négatrice ou créatrice)*»; «*meurt toujours, si l'on veut, d'une mort "violente", car c'est sa mort qui l'empêche de faire autre chose encore qu'il n'a pas fait. Tout homme qui est mort aurait pu prolonger son activité ou la nier: il n'a donc pas épuisé complètement ses possibilités existentielles humaines*»].

71 Thomas Nagel, «Death», p. 3: «*of life*».

72 *Ibid.*, p. 1: «*death is in itself an evil*».

73 *Ibid.*, p. 9: «*in every case*».

74 Véase Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, p. 337 [*Le mystère de l'être*, vol. 2, p. 162].

75 Thomas Nagel, *Una visión de ningún lugar*, pp. 321-322 [pp. 224 s.: «*Life can be wonderful, but even if it isn't, death is usually much worse. If it cuts off the possibility of more future goods than future evils for the victim, it is a loss no matter how long he has lived when it happens. And in truth, as Richard Wollheim says, death is a misfortune even when life is no longer worth living*»].

76 Thomas Nagel, «Death», p. 2: «*it is good simply to be alive, even if one is undergoing terrible experiences*».

77 *Ibid.*: «*almost everyone would be indifferent (other things [being] equal) between immediate death and*

immediate coma followed by death twenty years later without reawakening».

78 *Ibid.: «is worth living even when the bad elements of experience are plentiful, and the good ones too meager to outweigh the bad ones on their own. The additional positive weight is supplied by experience itself, rather than by any of its contents»*. Véase *ibid.*, p. 3.

79 Thomas Nagel, «Death», p. 3: *«certain states, conditions, or types of activity. It is being alive, doing certain things, having certain experiences, that we consider good»*.

80 Lucrecio, *De rerum natura*, III, 830-842 (*La naturaleza*, p. 263): *«Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum quandoquidem natura animi mortalis habetur. Et velut ante acto nil tempore sensimus aegri, ad confligendum venientibus undique Poenis, omnia cum belli trepido concussa tumultu horrida contremuere sub altis aetheris oris in dubioque fuere utrorum ad regna cadendum omnibus humanis esset terraque marique, sic, ubi non erimus, cum corporis atque animae discidium fuerit quibus e sumus uniter apti, scilicet haut nobis quicquam, qui non erimus tum, accidere omnino poterit sensumque movere, non si terra mari miscebitur et mare caelo»*. Un ejemplo similar se halla en el diálogo apócrifo del Pseudo-Platón *Axíoco*, 365d-e (p. 408). Véase Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, vi, 13 (p. 115) y xxxvii, 90 (pp. 178-179); Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro VI, epíst. 54, 4 (pp. 310-311); Plutarco, *Escrito de consolación a Apolonio*, 15, 109f (pp. 77-78).

81 Debido a las diversas interpretaciones existentes, este punto es debatido. Véase Philip Mitsis, «Epicurus on Death and the Duration of Life», pp. 305 s.

82 Lucrecio, *De rerum natura*, III, 972-978 (p. 269): *«Respice item quam nil ad nos anteacta vetustas temporis aeterni fuerit, quam nascimur ante. Hoc igitur speculum nobis natura futuri tempori exponit post mortem denique nostram. Numquid ibi horribile apparet, num triste videtur quicquam, non omni somno securius extat?»*. Para un estudio más en profundidad de Lucrecio, véase Pierre Boyancé, *Lucrèce et l'Épicurisme;* Diskin Clay, *Lucretius and Epicurus;* Edward John Kenney, *Lucretius;* Jean Salem, *La mort n'est rien pour nous;* Traudel Stork, *Nil igitur mors est ad nos;* Barbara Price Wallach, *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death*.

83 Lucrecio, *De rerum natura*, III, 863-864 (p. 264-265): *«ipse quoque esse in eo tum tempore, cui male possit accidere»*. Véase también Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, pp. 612-614 [*Die Welt aus Wille und Vorstellung*, vol. 2, pp. 594-596].

84 No concedo la proposición de que una situación es un mal porque sea temida o lamentada por el sujeto, sino que mantengo que es temida o lamentada porque es un mal.

85 Es razonable suponer que un estado descrito como un mal tenga que causar dolor, es decir, una reacción de lamentarse y de miedo, y que un estado descrito como bueno tenga que causar placer, es decir, una reacción de alegría, libre de todo miedo. Parfit intenta defender la razonabilidad de nuestras actitudes asimétricas hacia la no existencia prenatal y la no existencia *post mortem*, no basándose en una diferencia entre los propios estados (que es lo que yo intentaré hacer), sino más bien basándose en el hecho de que el ser humano se ha «alineado con el futuro». Argumenta, con ayuda de varios ejemplos, que «N» es indiferente respecto a los dolores pasados (o que les atribuye poca importancia), pero no es indiferente ante los dolores futuros. Si «N» tuviera que elegir entre experimentar dolores en el pasado o en el futuro, siempre preferiría haber tenido ya las experiencias que estar sujeto a ellas en el futuro. Lo mismo vale, *viceversa*, para los placeres: preferimos disfrutar de placeres en el futuro que haberlos disfrutado en el pasado. Sin embargo, los ejemplos ofrecidos por Derek Parfit (*Reasons and Persons*, pp. 165 s.) y repetidos por Robert Nozick (*Philosophical Explanations*, pp. 744 s.) no demuestran, como Roy W. Perrett cree (*Death and Immortality*, p. 61), que nuestra actitud asimétrica hacia la no existencia pasada y la no existencia futura sea tan razonable como nuestra actitud hacia los dolores y los placeres pasados y futuros. Ciertamente, hay males que la mayoría de las personas preferirían sufrir en el futuro —y, si es posible, tan cerca como sea posible de su fallecimiento— más que en el pasado, como la pérdida de la reputación, de los honores o las riquezas; o la pérdida de familia y amigos; o el duelo. La actualización de tales males puede dar lugar a otros males. Además, estos ejemplos se aplican sobre todo,

como el propio Parfit admite, a los males que un sujeto puede experimentar, que no es el caso en la característica no existencia de la muerte y la preconcepción. El intento de establecer la razonabilidad de nuestras actitudes asimétricas a partir de un argumento concerniente a los bienes pasados o futuros ya no es convincente. Anthony L. Brueckner y John Martin Fischer («Why Is Death Bad?») destacan que la no existencia prenatal priva a «N» de bienes a los cuales es indiferente, mientras que la no existencia posterior a su fallecimiento lo privaría de bienes que desea y espera profundamente poseer. No obstante, es posible recordar algunos bienes pasados que no necesariamente lo dejan indiferente; uno es indiferente a los bienes pasados solo si los ha olvidado o si no influyen en el presente en el que uno se encuentra. Así, podría disfrutar de la memoria de los hermosos momentos de mi vida, como conocer a mi mujer, Michele, o el nacimiento de mis hijas, Myriam, Sophia y Teresa, y de mi hijo, Nicolas. ¿Sería la asimetría válida solo para los bienes pasados que «N» haya olvidado y que no tuvieran influencia en el presente? Me parece lamentable que Nagel («Death», p. 8) se limite, en el artículo en cuestión, a examinar la muerte como una privación de posibilidades —sin analizar la privación de la propia existencia— y parece desconcertado cuando se le pide que explique nuestras actitudes asimétricas hacia los tipos de no existencia antes de la concepción y después de la muerte.

86 Thomas Nagel, «Death» p. 8: *«The time prior to a man's birth is time in which he would have lived had he been born not then but earlier. For aside from the brief margin permitted by premature labor, he* COULD *not have been born earlier: anyone born substantially earlier than he was would have been someone else. Therefore the time prior to his birth is not time in which his subsequent birth prevents him from living. His birth, when it occurs, does not entail the loss to him of any life whatever»* [«El tiempo anterior al nacimiento de un hombre es un tiempo en el que hubiese vivido si hubiera nacido no entonces, sino antes. Pues, aparte del breve margen permitido por el parto prematuro, no *podría* haber nacido antes: cualquiera nacido sustancialmente antes de lo que lo hizo habría sido otra persona distinta. Por tanto, el tiempo anterior a su nacimiento no es un tiempo en el que su posterior nacimiento le evite vivir. Su nacimiento, cuando ocurre, no implica para él la pérdida de ninguna vida»].

87 Derek Parfit (*Reasons and Persons*, p. 175) critica a Nagel, señalando que incluso si es lógicamente imposible ser concebido antes, sí que es posible incluso lamentar las verdades. Cuando los pitagóricos supieron que «la raíz cuadrada de dos no era un número racional», lo lamentaron. Sin embargo, Nagel no dice que sea imposible lamentar la propia no existencia pasada; su propósito es mostrar por qué lamentar la propia no existencia pasada es irracional.

88 El argumento de Kaufman se basa en la memoria como criterio central de la identidad personal. Véase Frederik Kaufman, «An Answer to Lucretius' Symmetry Argument against the Fear of Death» y «Death and Deprivation; Or, Why Lucretius' Symmetry Argument Fails». En este último artículo (pp. 309-310) se explica lo siguiente: *«No, it is not possible for a person in the psychological sense to exist earlier than in fact he or she did, because a psychological continuum which, by hypothesis, starts earlier, would be a sufficiently different set of memories and experiences, and hence be a different psychological self [...]. Imaginatively moving a person "back" disrupts the psychological self with which we are concerned. There are not, however, similar problems with imaginatively projecting the life of a person "forward", that is, past the actual time of death. In imaginatively extending a psychological continuum beyond the point at which it was in fact extinguished, we do not have to disrupt the previous contents of the continuum; we simply make additions to it»* [«No, no es posible que una persona en sentido psicológico exista antes de que lo hiciera, ya que un continuo psicológico que, por hipótesis, comienza antes, sería una serie de memorias y experiencias suficientemente distintas, y por tanto sería un yo psicológico distinto [...]. Hacer "retroceder" imaginariamente a una persona altera el yo psicológico del que estamos tratando. Sin embargo, no hay problemas similares con proyectar imaginariamente la vida de una persona "hacia delante", esto es, más allá del tiempo real de su muerte. Al extender imaginariamente un continuo psicológico más allá del punto en el que, de hecho, se extinguió, no tenemos que afectar a los contenidos anteriores del *continuum*; simplemente realizamos adiciones»].

89 Véase Saul Kripke, *Naming and Necessity*, pp. 111 s.; Derek Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 351 s.

90 Anthony L. Brueckner y John Martin Fischer, «Being Born Earlier», p. 113: *«metaphysical personal identity»;* «Why is Death Bad?», p. 223. Véase también «Death's Badness», pp. 43-44, nota 2.

91 Thomas Nagel, «Death», p. 8: *«Given an identifiable individual, countless possibilities for his continued existence are imaginable, and we can clearly conceive of what it would be for him to go on existing indefinitely»*.

92 *Ibid.*, p. 8, nota 3: *«too sophisticated to explain the simple difference between our attitudes to prenatal [preconceptional] and posthumous nonexistence»*.

93 *Ibid.*, p. 8.

Conclusión

Una buena manera de probar el calibre de una filosofía es preguntar qué piensa de la muerte.[1]

La muerte no es un tema que el filósofo debiera tratar de pasada o en el que no tendríamos que malgastar nuestro tiempo. Por el contrario, es una de las cuestiones filosóficas más importantes. Al plantear toda un serie de investigaciones, estimula la especulación filosófica; para algunos se encuentra en el origen mismo del acto filosófico. Este consiste, en parte, en descubrir lo que impide que un ser humano se conozca tal como en realidad es, a saber, como Heidegger ha insistido adecuadamente, un estar-vuelto-hacia-la-muerte, y (en consecuencia) llevarlo a vivir en la autenticidad. Este afrontar la muerte conduce a una meditación sobre la vida y sobre la naturaleza humana.

Una reflexión filosófica sobre la muerte requiere, ante todo, clarificar el término, lo cual implica una definición antropológica de la persona, una definición que tendrá repercusiones éticas sobre los problemas relacionados con el final de la vida. La definición de la llamada muerte personal, que se basa en una antropología lockeana, implica varios problemas importantes, y varios representantes de esta posición no siempre la aplican de manera coherente, ya sea en el nivel teórico, antropológico, o respecto a sus implicaciones éticas. Además, la noción de persona que subyace a la definición de la llamada muerte personal y la ética del interés se basan en las presuposiciones de la tesis epicúrea de «la nada de la muerte», que son muy problemáticas. Yo he optado por una definición de la muerte personal que difiere del dualismo antropológico de origen lockeano que ha sido adoptado por muchos filósofos en el debate

bioético, que definiría a la persona mediante el ejercicio empíricamente verificable de autoconsciencia, y mediante la actividad en cuanto sujeto moral. La muerte humana personal ocurre, más bien, cuando el organismo resulta irreversiblemente incapaz de funcionar como una totalidad, una condición que implica la partida de la persona de este mundo.

La tesis heideggeriana del estar-vuelto-hacia-la-muerte, que descansa sobre las intuiciones de Simmel y Scheler, así como las críticas realizadas por Sternberger, Landsberg y Sartre, son intentos en la primera mitad del siglo XX de responder a la pregunta sobre el conocimiento de la muerte (o mortalidad) y sobre la posibilidad de una fenomenología tanatológica. Después de referirme a la intuición de Scheler, la ontología de Heidegger y la deducción de Sartre, así como a las tesis referentes a una precomprensión de la muerte o una ontología del amor, he concluido que no se puede deducir a partir de un análisis puramente ontológico la necesidad del estar-vuelto-hacia-la-muerte del *Dasein*. Para hacer esto, es necesario pasar por la experiencia de la muerte de otro. Mi crítica a las tesis de Heidegger y de Scheler se basa en un concepto del ser humano como esencialmente abierto al futuro, como una libre proyección hacia el futuro. Esta proyección no se encuentra limitada ontológicamente, ni tampoco de una manera *a priori*, ni desde un punto de vista subjetivo —como Nagel y Sartre han subrayado— por un final, lo que significa que el sujeto no tiene *a priori* una conciencia del hecho de que el campo de sus posibilidades se está estrechando. La vida humana no se percibe como una totalidad cerrada, como Scheler y Heidegger mantienen; para ellos la muerte se considera en su relación con una temporalidad finita, hasta el punto de que el mismo tiempo se piensa en términos de muerte. Yo mantengo que no es posible, comenzando a partir de un análisis ontológico del anticiparse-a-sí, deducir el estar-vuelto-hacia-el-fin. Este último es impensable sin una experiencia de la finitud del ser humano, en otras palabras, a menos que se experimente la defunción y el cuerpo muerto del otro. La apertura esencial del anticiparse-a-sí no implica ontológicamente un final. La muerte es la imposibilidad de los posibles, porque interrumpe la proyección que el sujeto pueda hacer de sus posibles. Esta ontología resurge en el debate respecto a si la muerte es un mal o no.

En las últimas décadas, la reflexión fenomenológica sobre la muerte está fuertemente influenciada por el debate resultante del análisis heideggeriano del estar-vuelto-hacia-la-muerte. Sin embargo, de manera sistemática ignora las contribuciones, muy importantes y fecundas, de la reciente especulación

analítica que propone tesis y argumentos tanto en un nivel teorético como en un nivel ético. Esta especulación, por su parte, generalmente se caracteriza por un poner entre paréntesis sistemáticamente el debate tanatológico de la primera mitad del siglo XX, al que, a lo sumo, se refiere tan solo «de pasada». De la misma manera, pasa por alto los recientes enfoques fenomenológicos, tales como el de Levinas o el enfoque postmoderno propuesto por Derrida en su diálogo con Heidegger. En su prefacio a *Other Minds* [Otras mentes], por ejemplo, Nagel menciona lo que considera una falta de originalidad y/o de apoyo argumentativo en la mayoría de las obras filosóficas del pasado como pretexto para mantener que no es necesario o que no vale la pena estudiarlas.

Este estudio se ocupa del conocimiento de la muerte y de nuestra condición mortal, así como de la cuestión de si la muerte es un mal. Su objetivo, además de una reflexión analítica y sistemática sobre la muerte, es comenzar un diálogo entre autores representantes de diversas corrientes en la filosofía occidental contemporánea que analizan la muerte desde una perspectiva teórica. Los fenomenólogos y los existencialistas se han presentado junto a los proponentes de la tradición analítica reciente, así como los postmodernos, de paso. El lector que esté familiarizado con las posiciones desarrolladas durante la primera parte del siglo XX, o con las de las corrientes fenomenológica y postmoderna más recientes, no puede sino maravillarse ante lo similares que son —algo que, en sí mismo, no constituye una crítica— a varias tesis esenciales propuestas por los filósofos analíticos (por ejemplo, la tesis de la muerte como un mal que priva al sujeto de sus posibilidades), y ante el hecho de que estos autores se limitan al campo de la filosofía anglosajona. Hablando en general, solamente tienen en cuenta las publicaciones recientes en inglés y dejan de lado toda una serie de interesantes obras tanatológicas en otros idiomas, escritas recientemente o hace dos o tres generaciones. Una lectura cuidadosa de los textos producidos por la corriente analítica da la impresión de que la mayoría de estos filósofos no se han tomado la molestia de leer a los «clásicos» contemporáneos de la filosofía de la muerte, sino que han limitado su estudio a comentarios de ellos en la literatura secundaria, que a menudo contiene errores.

Para dar un ejemplo concreto, Rosenberg, en su estudio sobre la muerte, omite deliberadamente el análisis fenomenológico de Heidegger, que considera «espectacular y metafórico»,[2] yo diría que sin haber leído sus textos de primera mano.[3] Así, afirma superficialmente, en mi opinión, que los llamados existencialistas —menciona a Heidegger y a Sartre— son «los peores

infractores» de sus propias tesis, a saber, que ninguna persona sabe ni puede saber a qué se parece estar muerto.[4] Según él, el filósofo de Friburgo mantenía que hay un conocimiento intuitivo de la mortalidad —que en realidad es la posición de Scheler— así como una posibilidad de experimentar la propia muerte, lo que simplemente es falso. Otro ejemplo típico aparece en las primeras líneas del artículo de Williams sobre el caso de Makropulos y el aburrimiento asociado a la inmortalidad: tiene el cuidado de avisar a su lector de que se distancia de la obra de «algunos existencialistas» que «parece que han dicho que el miedo a la muerte era lo que da sentido a la vida».[5] Ciertamente, es posible que «algunos existencialistas» —¿quiénes son?— puedan haber defendido tal posición, pero si nos referimos a los textos clásicos de esa corriente filosófica, dudo mucho de que Williams esté en lo cierto. Con toda claridad, Heidegger se negó a desarrollar la cuestión del significado de la muerte, ya que eso pertenecería al nivel de la reflexión óntica. En cuanto a Sartre, declara justamente lo opuesto, esto es, que la muerte le roba a la vida su significado. Lo mismo sucede con Camus. Por su parte, Marcel introduce la noción de esperanza con el fin de vencer a la muerte, a la que considera la antiutopía. Además, a pesar de su declarado deseo de oponerse a los filósofos existencialistas, en realidad Williams adopta parte de su herencia al declarar que la muerte es un mal —una tesis que Sartre había defendido ya refiriéndose a la noción de posibilidad—.

Todos los tanatólogos filosóficos contemporáneos, en distintos grados, han observado la importancia de la tesis epicúrea de la «nada de la muerte» al especular sobre la muerte. No obstante, muchos filósofos, con demasiada frecuencia, se han ocupado de ella «de paso», contentándose con denunciarla como un «sofisma» sin haber leído cuidadosamente, me parece a mí, los pasajes en los que el filósofo del Jardín presenta y desarrolla su tesis, y sin ofrecer un análisis detallado de sus argumentos. Kierkegaard, por ejemplo, la describe como una «burla».[6] Más recientemente, se ha descrito como ridícula y «absurda»,[7] una «vaciedad»[8] que «puede tratarse de poco más que una floritura erística».[9] Así pues, ¿deberíamos perder el tiempo discutiendo esta tesis «extremadamente implausible» que, según Mothersill, no es más que «un antiguo sofisma que pretende justificar la indiferencia ante la muerte»?[10]

A pesar de estos juicios negativos respecto al reto epicúreo, yo sigo convencido de su importancia capital. Lo vemos volver a emerger constantemente, de distintas formas, en la tanatología filosófica

contemporánea. Lo hallamos, en primer lugar, allí donde la posibilidad misma de una fenomenología de la muerte es puesta en cuestión. Ciertamente, la muerte, en el sentido del estado de muerte, rehúye la experiencia directa del sujeto vivo y aparece como un punto límite para el pensamiento, una frontera final, algo exterior a la existencia del sujeto. Los fenómenos perceptibles son del orden de las consecuencias de la muerte —el duelo, la despedida, el cadáver, el *shock* emocional y/o intelectual— o de los comienzos de la muerte —el proceso del morir— y realmente no revelan su naturaleza. Al filósofo fenomenólogo le está prohibido el acceso directo a la naturaleza de la muerte, ya que no puede aprehender cómo es estar muerto. Podría emplearse un enfoque fenomenológico mediante las categorías de pasividad y no-donación, con referencia a la teoría de la afectividad sin intencionalidad, o también simplemente mediante las nociones de umbral y frontera, y finalmente extrapolando a partir de una fenomenología del sueño y de la concepción. Tal análisis se sitúa siempre por debajo de la frontera que separa el estado de vida del estado de muerte.

Un segundo ejemplo del reto epicúreo aparece en la dificultad de imaginar «mi muerte» desde la perspectiva del yo-muerto. Si se postula una vida más allá, se admite que es posible experimentar «la propia muerte». Por el contrario, si se sigue al filósofo del Jardín, al postular que la muerte produce el retorno del sujeto a la nada, en sentido estricto no se puede hablar, ni imaginar ni experimentar el propio estado de muerte, esto es «la propia muerte». Ciertamente, no puedo estar presente en mi aniquilación, pues no puedo abstraerme como sujeto de mi percepción subjetiva. Imaginar «mi muerte» implicaría al mismo tiempo la desaparición del yo-espectador, lo cual es imposible. Por ello parece, desde este punto de vista específico, que «mi muerte» nunca existe para mí, que no me afecta y en cierto sentido nunca me llega, ni vivo ni muerto, dado el postulado de que no hay vida más allá. Este no-encuentro con la muerte, correctamente enunciado por Epicuro y repetido por Wittgenstein, plantea, entre otras, la cuestión siguiente: ¿cómo puede la muerte ser un mal para el yo-muerto cuando mi ego ya no existe y no tiene ya sensaciones?

El reto de Epicuro surge una tercera vez en el corazón de la polémica entre, por una parte, la tesis de la exclusión mutua del estado de vida y el estado de muerte y, por otra parte, la tesis de la muerte *en* la vida. Observando justamente que la muerte se halla, de algún modo, inscrita en el programa del

ser vivo, los adherentes de las segunda tesis sitúan su discurso —sin decirlo explícitamente— en el nivel de una interpretación particular del concepto de muerte: lo equiparan con la mortalidad cuando mantienen que el ser vivo está destinado a morir desde el momento de su concepción y que el desarrollo de la vida requiere la muerte. No obstante, no por ello eliminan el reto epicúreo, como muchos intérpretes han creído. Habitualmente, los filósofos contrastan la extraterritorialidad de la muerte respecto a la vida y la interioridad de la muerte *en* la vida. En mi opinión no hay verdadera oposición entre estos dos modos de hablar, porque se sitúan en dos niveles diferentes de comprensión que no son contradictorios: por una parte, estamos considerando el estado de muerte —la propuesta epicúrea— y, por otra parte, el estado de ser mortal —la propuesta de los defensores de la muerte *en* la vida—.

Encontramos un cuarto ejemplo del reto epicúreo en el objetivo establecido por muchos tanatólogos de la primera parte del siglo XX: denunciar la huida de la muerte que se refugia en la generalización de que «la gente muere» y animar a la persona humana a llevar una vida auténtica dando cuenta de su propia muerte.

El quinto encuentro con este reto, en la filosofía contemporánea, es la cuestión de saber cómo —si la muerte como tal está herméticamente sellada a toda experiencia de los sentidos— se puede mantener, tal como hacen Sartre y Nagel, que la muerte es un mal. Ciertamente, ¿tenemos el derecho a afirmar que la muerte es un mal para alguien que ya no existe y que ya no puede experimentarla? Para hacer eso me parecía necesario, primero, presentar con todo detalle los argumentos del filósofo del Jardín que apoyan su afirmación de que la muerte no es nada para nosotros. En segundo lugar, he intentado un análisis crítico de las dos presuposiciones que subyacen en el debate bioético actual sobre la definición de persona y sobre la ética del interés. Para que sea posible caracterizar un evento concreto —en este caso, la muerte— como un mal, es necesario, según Epicuro, que el ser humano individual tenga una experiencia de ella y que él mismo esté presente en el momento en que ocurre. Y dado que la muerte no cumple estos dos requisitos, no se puede, según el filósofo griego, mantener de manera razonable que la muerte humana se perciba como un mal. Por tanto, es irracional tener miedo de ella.

Yo me he distanciado del argumento epicúreo situando mis argumentos en el nivel de las premisas presupuestas por la «nada de la muerte», y mostrando que un suceso particular puede considerarse un mal, independientemente de

que el ser humano individual la experimente y de que exista en el momento del suceso, como se ilustra mediante los males póstumos. Habiendo dejado al margen el experiencialismo y la necesidad de un sujeto, propongo entender el mal de la muerte desde la perspectiva de la privación. A su vez, esta tesis plantea varios problemas cuando se intenta especificar tal privación. ¿Es una cuestión de placeres, deseos, intereses, proyectos, de la capacidad de formar proyectos y de proyectarse uno mismo hacia el futuro, o finalmente, de la propia existencia del sujeto? Un análisis de los contenidos de la privación infligida por la muerte conduce necesariamente a la cuestión que constituye la base del debate ético: determinar si la muerte es siempre un mal o si ese estatus depende fundamentalmente de las circunstancias (y entonces se determinaría ese mal calculando el valor subjetivo de la vida del sujeto). Otra cuestión que resulta de esto es si la muerte accidental puede considerarse un mal, a diferencia de la muerte natural. Comenzando por una ontología en la que el individuo es fundamentalmente capaz de proyectarse «indefinidamente» hacia el futuro y de formar constantemente nuevas posibilidades, se puede mantener que el ser humano siempre muere prematuramente, por así decirlo, esto es, antes de que haya agotado todas las posibilidades de su ser.

Esta cuestión respecto a si la muerte es un mal (para la propia persona muerta), que he analizado aquí en un nivel teórico, me parece de enorme importancia para el debate ético actual sobre la muerte, que no lo tiene en cuenta suficientemente. Ciertamente, la mayoría de los filósofos morales contemporáneos aceptan la opinión de que, generalmente, ser asesinado constituye una gran desgracia. Si Epicuro estaba en lo cierto al afirmar que la muerte de alguien no puede considerarse un mal para él, ¿cómo podríamos mantener que ha acaecido un mal a la persona que ha sido asesinada? Si se quiere demostrar satisfactoriamente que matar a «N» es cometer una injusticia con él, hay que explicar por qué la muerte es un mal para la persona que muere. De este modo, el presente estudio conduce a una nueva tanatología y una nueva especulación ética.

1 Jorge Santayana, citado por Jaroslav Jan Pelikan, *The Shape of Death*, p. 5: *«A good way of testing the calibre of a philosophy is to ask what it thinks of death»*.

2 Jay F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, p. 207: *«dramatic and metaphorical»*. *Ibid.*, p. 213: *«[T]he dark obscurities of Heidegger's phenomenological ruminations»* [«Las oscuridades de las especulaciones fenomenológicas de Heidegger»].

3 Como evidencia de sus afirmaciones cita un artículo de Paul Edwards («Existentialism and Death») que no analiza las posiciones de Heidegger directamente, sino más bien a sus comentaristas anglosajones.

4 Véase Jay F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*, p. 191 y la nota 5 a pie de página, en p. 233. Hallamos una crítica similar en Douglas N. Walton, *On Defining Death*, p. 54. Ni Heidegger ni Sartre hicieron jamás tal afirmación (contradiciendo la tesis de Rosenberg).

5 Bernard Williams, «The Makropulos Case», p. 82: *«some existentialists [...] seem to have said that death was what gave meaning to life, if anything did, just because it was the fear of death that gave meaning to life».*

6 Søren Kierkegaard, «At a Graveside», p. 73 [hay trad. cast.: «Junto a una tumba»].

7 Steven Luper, «Annihilation», p. 270: *«Epicurus's famous argument, for example, is about as absurd as any I have seen»* [«El famoso argumento de Epicuro, por ejemplo, es lo más absurdo que he visto»]. *Ibid.*, p. 272: *«Epicurus's absurd claim»* [«La absurda afirmación de Epicuro»].

8 Richard Rorty, «The Contingency of Selfhood», p. 11: *«vacuity».*

9 Mary Mothersill, «Death», p. 88: *«may have been intended as little more than an eristic flourish».*

10 Mary Mothersill, «Death», p. 88: *«extremely implausible»; «an ancient sophism that purports to justify indifference to death».*

Bibliografía

AA. VV., *Defining Death: A Report on the Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*, President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, 1981 (Washington, DC, US Government Printing Office, 1981).

—, «A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death», *Journal of the American Medical Association* 205/6 (1968), pp. 85-88.

ADORNO, Theodor, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie,* en *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Frankfurt, Suhrkamp, 51996.

AGAZZI, Evandro, *Il Bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnológica*, Milán, Rusconi, 1992.

—, «La mort comme mystère de la vie», en *id.* (co-ed.), *Le sens de la mort. Vom Sinn Des Todes*, Friburgo (Suiza), Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1980, pp. 37-52.

—, «Reductionism as Negation of the Scientific Spirit», en *id.* (ed.), *The Problem of Reductionism in Science*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1991, pp. 1-29.

AGICH, George J., «The Concepts of Death and Embodiment», *Ethics in Science and Medicine* 3/2 (1976), pp. 95-105.

— y Royce P. JONES «Personal Identity and Brain Death: A Critical Response», *Philosophy and Public Affairs* 15/3 (1986), pp. 267-274.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas*, vol. XVII: *La ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 62007 [versión en línea: www.augustinus.it/spagnolo/index2.htm].

—, *Obras completas*, vol. II: *Las confesiones*, Madrid, BAC, 22013 [versión en línea: www.augustinus.it/spagnolo/index2.htm].

ALBERT, Karl, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zur ihrer*

Kritik bei Lukács, Friburgo, Múnich, Karl Alber, 1995.

ALLEN, Colin y Marc D. HAUSER, «Concept Attribution in Nonhuman Animals. Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes», *Philosophy of Science*, 58/2 (1991), pp. 221-240 (publicado en Marc Bekoff y Dale Jamieson [eds.], *Readings in Animal Cognition*,Cambridge [MA], The MIT Press, 1996, pp. 47-62).

ALLEN, Woody, «Death Knocks», en J. Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993, pp. 33-40.

AMBROSIO DE MILÁN, *Discursos consolatorios*, ed. bilingüe, introd., trad. y notas de Agustín López Kindler, Madrid, Ciudad Nueva, 2011.

APEL, Karl-Otto, «Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en Herbert Schnädelbach (ed.), *Rationalität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 15-31.

—, «Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung? (Existentialismus, Platonismus oder transzendentale Sprachpragmatik?)», en Jürgen Mittelstrass y Manfred Riedel (eds.), *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Berlín, Walter de Gruyter, 1978, pp. 407-419.

ARENDT, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós, 2003 [*The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958].

ARIÈS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1983 [*L'homme devant la mort*, 2 vols., París, Seuil, 1977].

ARIÈS, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, París, Seuil, 1975.

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, trad. y notas de Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1985.

—, *Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración*, en *Acerca de la generación y de la corrupción; Tratados breves de historia natural*, introd., trad. y notas de Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1987.

ARREGUI, Jorge V., *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Barcelona, Tibidabo, 1992.

AYER, Alfred Jules, «What I Saw When I Was Dead...», *Sunday Telegraph*, 28-8-1988, reimpreso en Lewis E. Hahn (ed.), *The Philosophy of A. J. Ayer*, La Salle (IL), Open Court, 1992, pp. 44-53.

BARTLETT, Edward T. y Stuart J. YOUNGNER, «Human Death and the Destruction of the Neocortex», en Richard M. Zaner (ed.), *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1988, pp. 199-215.

BAUBY, Jean-Dominique, *Le scaphandre et le papillon*, París, Robert Laffont, 1997.

BAUDRILLARD, Jean, *El intercambio simbólico y la muerte*, trad. de Carmen Rada, Caracas, Monte Ávila, 1980 [*L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976].

BAUMAN, Zygmunt, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge, Oxford, Polity Press, Blackwell, 1992.

BAYLE, Pierre, «Lucrèce», *Dictionnaire historique et critique*, 5.ª ed., Ámsterdam, La Compagnie des Libraires, 1734, vol. 3, «G-L», pp. 811-830.

BECKER, Ernest, *The Denial of Death*, Nueva York, Free Press, 1973.

BELSHAW, Christopher, *Annihilation: The Sense and Signification of Death*, Montreal, Kingston, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2009.

—, «Asymmetry and Non-Existence», *Philosophical Studies* 70/1 (1993), pp. 103-116.

BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, en *Obras escogidas* (Biblioteca Premios Nobel), trad. y prólogo de José Antonio Míguez, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 433-755 [*L'évolution créatrice*, en *Oeuvres*, 5.ª ed., París, PUF, 1991, pp. 487-809].

—, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, trad. de. Miguel González Fernández, Buenos Aires, Sudamericana, 1962 [*Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres*, 5.ª ed., París, PUF, 1991, pp. 979-1247].

BERLINGER, Rudolph, *Das Nichts und der Tod*, Frankfurt, Klostermann, 1972.

BERNARD, Claude, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, París, Baillière, 1878 (reimpreso en París, Vrin, 1966).

BERNAT, James L., «How Much of the Brain Must Die in Brain Death?», *The Journal of Clinical Ethics* 3/1 (1992), pp. 21-26.

—, Charles M. CULVER y Bernard GERT, «On the Definition and Criterion of Death», *Annals of Internal Medicine* 94/1 (1981), pp. 389-394.

BICHAT, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, París, Flammarion, 1994.

BIGELOW, John, John CAMPBELL y Robert PARGETTER, «Death and Well-Being», *Pacific Philosophical Quarterly* 71/1 (1990), pp. 119-140.

BIRNBACHER, Dieter, «Das Dilemma des Personbegriffs», en Peter Strasser y Edgar Starz (eds.), *Personsein aus bioethischer Sicht*, Stuttgart, Franz Steiner, 1997, pp. 9-25.

BLACK, Peter M., «Three Definitions of Death», *The Monist* 60/1 (1988), pp. 136-146.

BLOCH, Ernst, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, en *Ernst Bloch Werkausgabe*, 16 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1969 ss.; vol. 15 (1975).

—, *Das Prinzip Hoffnung,* en *Ernst Bloch Werkausgabe*, 16 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1969 ss.; vol. 5 (1985) [trad. cast.: *El principio esperanza*, 3 vols., trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2007].

BLOCH, Ernst, *Tübinger Einleitung in die Philosophie,* en *Ernst Bloch. Werkausgabe*, 16 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1969 ss.; vol. 13 (1970).

—, «Der Mensch als Möglichkeit», *Forum. Österreichische Monatsblätter für kulturelle Freiheit* 12/140-141 (1965), pp. 357-361.

BOLLNOW, Otto Friedrich, «Der Tod des andern Menschen», *Universitas* 19/12 (1964), pp. 1257-1264.

BOUVERESSE, Renée, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universelle*, París, Vrin, 1992.

BOWKER, John, *The Meanings of Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

BOYANCÉ, Pierre, *Lucrèce et l'épicurisme*, París, PUF, 1963.

BRADDOCK, Glenn, «Epicureanism, Death, and the Good Life», *Philosophical Inquiry* 22/1-2 (2000), pp. 47-66.

BRADLEY, Ben, *Well Being and Death*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

—, «When Is Death Bad for the One Who Dies?», *Noûs* 38/1 (2004), pp. 1-28.

BROCK, Dan W., *Life and Death. Philosophical Essays in Biomedical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

BRODY, Howard, «Brain Death and Personal Existence: A Reply to Green and Walker», *Journal of Medicine and Philosophy* 8/2 (1983), pp. 187-196.

BRUECKNER, Anthony L. y John Martin FISCHER, «The Asymmetry of Early Death and Late Birth», *Philosophical Studies* 71/3 (1993), pp. 327-331.

—, «Being Born Earlier», *Australasian Journal of Philosophy* 76/1 (1988), pp. 110-114.

—, «Death's Badness», *Pacific Philosophical Quarterly* 74/1 (1993), pp. 37-45.

Brueckner, Anthony L. y John Martin Fischer, «Why Is Death Bad?», en John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford (ca), Stanford University Press, 1993, pp. 221-229 (originalmente publicado en *Philosophical Studies* 50/2 [1986], pp. 213-223).

Bryson, Kenneth A., «Being and Human Death», *The New Scholasticism* 48/3 (1974), pp. 343-350.

Buren, John von, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Bloomington (in), Indiana University Press, 1994.

Byrne, Paul A., Richard G. Nilges y Michael Potts, «Introduction», en Michael Potts, Paul A. Byrne y Richard G. Nilges (eds.), *Beyond Brain Death: The Case against Brain Based Criteria for Human Death*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 2000, pp. 1-20.

Callahan, Joan C., «On Harming the Dead», *Ethics* 97/2 (1987), pp. 341-352.

Campbell, John, John Bigelow y Robert Pargetter, «Death and Well-Being», *Pacific Philosophical Quarterly* 71/1 (1990), pp. 119-140.

Carey, Susan, *Conceptual Change in Childhood*, Cambridge (ma), The mit Press, 1985.

Carruthers, Peter, *Introducing Persons: Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*, Londres, Croom Helm, 1986.

Carse, James P., *Death and Existence: A Conceptual History of Human Mortality*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1980.

Caruso, Igor A., *Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes*, Stuttgart, Hans Huber, 1968.

Cedrins, Janis, *Gedanken über den Tod in der Existenzphilosophie*, tesis doctoral, Bonn, 1949.

Chauvier, Stéphane, *Qu'est-ce qu'une personne?*, París, Vrin, 2003.

Choron, Jacques, *Death and Western Thought*, NuevaYork, Collier Books, 1963.

Choron, Jacques, *Modern Man and Mortality*, Nueva York, The Macmillan Co., 1964.

Cicchese, Gennaro, «L'essere mortale dei mortali. Un'analisi sul problema della morte nel pensiero del secondo Heidegger», *Aquinas* 34/1 (1991), pp. 85-102.

Cicerón, Marco Tulio, *Del supremo bien y del supremo mal (De finibus bonorum et malorum)*, introd., trad. y notas de Víctor José Herrero Llorente,

Madrid, Gredos, 1987.
—, *Disputaciones tusculanas*, introd., trad. y notas de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2005.
CIGMAN, Ruth, «Death, Misfortune and Species Inequality», *Philosophy and Public Affairs* 10/1 (1981), pp. 47-64.
CLAY, Diskin, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1983.
CLEMENTS, Colleen, «Death and Philosophical Diversions», *Philosophy and Phenomenological Research* 39/4 (1978 /79), pp. 524-536.
CLOUSER, Danner K., Charles M. CULVER y Bernard GERT, *Bioethics: A Systematic Approach*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
COMPTON, John J., «Death and the Philosophical Tradition», en John Lachs y Charles E. Scott (eds.), *The Human Search: An Introduction to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 331-351.
CONCHE, Marcel, *La mort et la pensée*, Villers sur Mer, Éditons de Mégare, 1973.
CONDRAU, Gion, *Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi condicio*, Zúrich, Kreuz, ²1991.
COTTIER, Georges, «Die Todesproblematik bei einigen Existenzialphilosophen», en Norbert A. Luyten (ed.), *Tod-Ende oder Vollendung*, Friburgo, Karl Alber, 1980, pp. 111-159.
COURTINE, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, París, Vrin, 1990.
CRITCHLEY, Simon, *Very Little... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*, Londres, Routledge, 1997.
CULVER, Charles M., James L. BERNAT y Bernard GERT, «On the Definition and Criterion of Death», *Annals of Internal Medicine* 94/1 (1981), pp. 389-394.
—, Danner K. CLOUSER y Bernard GERT, *Bioethics: A Systematic Approach*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
— y Bernard GERT, *Philosophy in Medicine: Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
DALTON, Peter C., «Death and Evil», *The Philosophical Forum* 11/2 (1979-1980), pp. 193-211.
DASTUR, Françoise, *Comment affronter la mort?*, París, Fayard, 2005.
—, *La mort. Essai sur la finitude*, París, Hatier, 1994.
DAUENHAUER, Bernard P., «On Death and Birth», *The Personalist* 57/2 (1976),

pp. 162-170.
—, *Defining Death: A Report on the Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*, President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research (1981), Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, 1981.
—, «A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death», *Journal of the American Medical Association* 205/6 (1968), pp. 85-88.
DEGRAZIA, David, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
DEMSKE, James M., *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Friburgo, Múnich, Karl Alber, 1963.
DEPRAZ, Natalie, «Naître à soi-même», *Alter. Revue de phénoménologie* 1 (1993), pp. 81-105.
DEPUTTE, Bertrand L., «Perception de la mort et de la séparation chez les primates», *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* 10 (1988), pp. 113-150.
DERRIDA, Jacques, *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*, París, Galilée, 1996 [trad. cast.: *Aporías: Morir-esperarse (en) «los límites de la verdad»*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998].
DICKINSON, George E., «First Childhood Death Experiences», *Omega: Journal of Death and Dying* 25/3 (1992), pp. 169-182.
DONNELLY, John (ed.), *Language, Metaphysics, and Death*, Nueva York, Fordham University Press, 1978, ²1994.
—, «The Misfortunate Dead: A Problem for Materialism», en *id.* (ed.), *Language, Metaphysics, and Death*, Nueva York, Fordham University Press, ²1994, pp. 153-169.
DUCHESNEAU, François, *La physiologie des Lumières: empirisme, modèles et théories*, La Haya, M. Nijhoff, 1982.
DURANT, Guy, «Mort, bioéthique de la», *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 2: *Les notions philosophiques*, París, PUF, 1990, pp. 1690-1691.
EBELING, Hans (ed.), *Der Tod in der Moderne*, Frankfurt, Hain, ³1992.
—, *Rüstung und Selbsterhaltung. Kriegsphilosophie*, Paderborn, Schöningh, 1983.
EDWARDS, Paul (ed.), «Existentialism and Death: A Survey of Some Confusions and Absurdities», en John Donnelly (ed.), *Language, Metaphysics, and Death*, Nueva York, Fordham University Press, 1978,

[2]1994, pp. 43-79 (publicado originalmente en Sidney Morgenbesser, Patrick Suppes y Morton White [eds.], *Philosophy, Science, and Method*, Nueva York, St. Martin's Press, 1969, pp. 473-505).

—, *Heidegger on Death: A Critical Evaluation*, en *The Monist*, La Salle (IL), The Hegeler Institute, 1979.

—, «Life, Meaning and Value of», en *id.* (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York, Macmillan, 1967, vol. 4, pp. 469-470.

EDWARDS, Paul, «My Death», en *id.* (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York, Macmillan, 1967, vol. 5, pp. 416-419.

ELIAS, Nobert, *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

ELSHTAIN, Bethke, *Sovereignty: God, State, and the Self*, The Gifford Lectures, Nueva York, Basic Books, 2008.

EMAD, Parvis, «Person, Death and World», en Manfred Frings (ed.), *Max Scheler (1874-1928). Centennial Essays*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 67-77.

ENGELHARDT, Tristram H., *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, Paidós, 1995 (trad. de la 2.ª ed.) [*The Foundations of Bioethics*, Oxford, Oxford University Press, 1986, [2]1996].

—, «The Counsels of Finitude», en Peter Steinfels y Robert M. Veatch (eds.), *Death Inside Out: The Hastings Center Report*, Nueva York, Harper & Row, 1975, pp. 115-125.

—, «Medicine and the Concept of Person», en Michael F. Goodman (ed.), *What Is a Person?*, Clifton (NJ), Humana Press, 1988, pp. 169-184.

—, «Redefining Death: The Mirage of Consensus», en Stuart J. Youngner, Robert M. Arnold y Renie Schapiro (eds.), *The Definition of Death: Contemporary Controversies*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 319-331.

—, «Defining Death: A Philosophical Problem for Medicine and Law», *American Review of Respiratory Disease* 112 (1975), pp. 587-590.

EPICURO, *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Œnoanda*, trad. por Alexandre Etienne y Dominic O'Meara, París, Friburgo, Cerf, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1996.

—, *Carta a Meneceo*, en *Epicuro*, trad. de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 1983, pp. 135-139.

EPICURO, *Máximas capitales*, en *Epicuro,* trad. de Carlos García Gual, Madrid,

Alianza, 1983, pp. 139-144.
FACKLER, James C. y Robert D. TRUOG, «Rethinking Brain Death», *Critical Care Medicine* 20/12 (1992), pp. 1705-1713.
FAGOT-LARGEAULT, Anne, «Vie et mort», en Monique Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, París, PUF, 1996, pp. 1583-1590.
FEIFEL, Herman, «Death», en Norman L. Farberow (ed.), *Taboo Topics*, Nueva York, Atherton Press, 1963, pp. 8-21.
— (ed.), *The Meaning of Death*, Nueva York, McGraw-Hill, 1959.
—, *New Meanings of Death*, Nueva York, McGraw-Hill, 1977.
FEINBERG, Joel, *Harm to Others*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
—, «Harm and Self-Interest», en *id.*, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton (NY), Princeton University Press, 1980, pp. 45-48.
—, «Harm to Others», en John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993, pp. 171-190.
—, «The Rights of Animals and Unborn Generation(s)», en William Blackstone (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens (GA), University of Georgia Press, 1974, pp. 43-68.
FEIT, Neil, «The Time of Death's Misfortune», *Noûs* 36/3 (2002), pp. 359-383.
FELDMAN, Fred, *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
—, «Death», en Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 1998, pp. 817-823.
—, «F. M. Kamm and the Mirror of Time», *Pacific Philosophical Quarterly* 17/2 (1990), pp. 23-27.
—, «On Dying as a Process», *Philosophy and Phenomenological Research* 50/2 (1989), pp. 375-390.
FELDMAN, Fred, «Some Puzzles about the Evil of Death», *The Philosophical Review* 100/2 (1991), pp. 205-227.
FERRATER MORA, José, *El Ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid, Alianza, 1988 (publicado originalmente en Madrid, Aguilar, 1962).
FETSCHER, Iring, «Vom Sinn der Endlichkeit menschlichen Lebens», en Reiner Marx y Gerhard Stebner (eds.), *Perspektiven des Todes. Interdisziplinäres Symposium I*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1990, pp. 33-52.
FEUERBACH, Ludwig, *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der*

Anthropologie, en Wilhelm Bolin y Frierich Jodl (eds.), *Sämtliche Werke*, vol. 1: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Stuttgart, Frommanns, 1903.
—, *Todesgedanken*, en Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl (eds.), *Sämtliche Werke*, vol. 1: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Stuttgart, Frommanns, 1903.
FIGAL, Günther, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt, Athenäum, 1988.
—, *Filosofia e religione di fronte alla morte*, en *Archivio di Filosofia*, Padua, CEDAM, 1981.
FINK, Eugen, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1969.
—, «Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit», *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, La Haya, M. Nijhoff, 1966, pp. 1-78.
FINNIS, John, «The Fragile Case for Euthanasia: A Reply to John Harris», en John Keown (ed.), *Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, [4]1999, pp. 46-55.
—, «Misunderstanding the Case against Euthanasia», en John Keown (ed.), *Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, [4]1999, pp. 62-71.
FISCHER, John Martin, «Death, Badness, and the Impossibility of Experience», *The Journal of Ethics* 1/4 (1997), pp. 341-353.
— (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993.
—, «Why Immortality Is Not So Bad», *International Journal of Philosophical Studies*, 2/2 (1994), pp. 257-270.
— y Anthony L. BRUECKNER, «The Asymmetry of Early Death and Late Birth», *Philosophical Studies* 71/3 (1993), pp. 327-331.
—, «Being Born Earlier», *Australasian Journal of Philosophy* 76/1 (1988), pp. 110-114.
—, «Death's Badness», *Pacific Philosophical Quarterly* 74/1 (1993), pp. 37-45.
—, «Why Is Death Bad?», en *id.* (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993, pp. 221-229 (publicado originalmente en *Philosophical Studies* 50/2 [1986], pp. 213-223).
FLEISCHER, Margot, *Die Zeitanalyse in Heideggers Sein und Zeit: Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1991.
FLEW, Anthony, *The Logic of Mortality*, Oxford, Blackwell, 1987.

—, «Can a Man Witness His Own Funeral?», *The Hibbert Journal* 54 (1956), pp. 242-250.

FORTNER, B. y Robert A. NEIMEYER, «Death Attitudes in Contemporary Perspective», en Stephen Stark (ed.), *Death and the Quest for Meaning: Essays in Honor of Herman Feifel,* Northvale (NJ), Jason Aronson, 1997, pp. 3-29.

FOSSEL, Michael, *Reversing Human Aging*, Nueva York, William Morrow & Co., 1996.

FREUD, Sigmund, «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», en *El malestar en la cultura y otros ensayos*, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Alianza, 1999, pp. 100-129 [*Zeitgemässes über Krieg und Tod, Studienausgabe*, vol. 9, Frankfurt, Fischer, 1974, pp. 35-60].

FRINGS, Manfred, *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1969.

FRYDMAN, René, *Dieu, la Médecine et l'Embryon*, París, Odile Jacob, 1999, 2003.

FUCHS, Werner, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969.

FURLEY, David, «Nothing to Us?», en Malcolm Schofield y Gisela Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 75-91.

GADAMER, Hans-Georg, «La mort comme question», en Gary B. Madison (ed.), *Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur*, París, Seuil, 1975, pp. 9-22.

—, «Schlussbericht», en *id.* y Paul Vogler (eds.), *Neue Anthropologie. Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, Georg Thieme, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975, vol. 7, pp. 374-392.

GAULUPEAU, Serge, «André Malraux et la Mort», *Archives des Lettres Modernes* 98/4 (1969), pp. 322-325.

GEACH, Peter, *God and the Soul*, South Bend (IN), St. Augustine's Press, ²2001.

GENOVA, Anthony C., «Death as a Terminus ad Quem», *Philosophy and Phenomenological Research* 34/2 (1973-1974), pp. 270-277.

GERT, Bernard, James L. BERNAT y Charles M. CULVER, «On the Definition and Criterion of Death», *Annals of Internal Medicine* 94/1 (1981), pp. 389-394.

—, Danner K. CLOUSER y Charles M. CULVER, *Bioethics: A Systematic Approach*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

— y Charles M. CULVER, *Philosophy in Medicine: Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
GERVAIS, Karen Granstrand, *Redefining Death*, New Haven (CT), Yale University Press, 1986.
GLANNON, Walter, «Temporal Asymmetry, Life, and Death», *American Philosophical Quarterly* 31/3 (1994), pp. 235-244.
GLOVER, Jonathan, *Causing Death and Saving Lives*, Nueva York, Penguin, 1977.
GOLDFARB, Alvin I., «Discussion», en *Death and Dying: Attitudes of Patient and Doctor*, Nueva York, Group for the Advancement of Psychiatry, 1965.
GOMBAY, André, «What You Don't Know Doesn't Hurt You», *Proceedings of the Aristotelian Society* 79 (1978-1979), pp. 239-249.
GORER, Geoffrey, «The Pornography of Death», *Encounter* (oct. 1955), reimpreso en *id.*, *Death, Grief and Mourning*, Nueva York, Anchor Books, Doubleday, 1967, pp. 192-199.
GOULON, Maurice y Pierre MOLLARET, «Le coma dépassé», *Revue neurologique* 101/1 (1959), pp. 3-15.
GRAY, Glenn J., «The Idea of Death in Existentialism», *The Journal of Philosophy* 48/5 (1951), pp. 113-127.
GREEN, Michael B. y Daniel WIKLER (eds.), «Brain Death and Personal Identity», *Philosophy and Public Affairs* 9/2 (1980), pp. 105-133.
GREEN, O. H., «Fear of Death», *Philosophy and Phenomenological Research* 43/1 (1982), pp. 99-105.
GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, París, PUF, 1994.
GREY, William, «Epicurus and the Harm of Death», *Australasian Journal of Philosophy* 77/3 (1999), pp. 358-364.
GRIMALDI, Nicolas, *Le désir et le temps*, París, PUF, 1971.
GROVER, Dorothy L., «Death, and Life», *Canadian Journal of Philosophy* 17/4 (1987), pp. 711-733.
—, «Posthumous Harm», *Philosophical Quarterly* 39/156 (1989), pp. 334-353.
HABERMAS, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2002 [*Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001, 2005].
HAHN, Alois, *Einstellung zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische*

Untersuchung, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1968.
—, «L'idée de la mort chez Max Scheler», en Christine Montandon-Binet y Alain Montandon (eds.), *Savoir mourir*, París, L'Harmattan, 1993, pp. 219-231.
Haji, Ishtiyaque, «Pre-Vital and Post-Vital Times», *Pacific Philosophical Quarterly* 72/3 (1991), pp. 171-180.
Hall, Harrison, «Love and Death: Kierkegaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic Human Existence», *Inquiry* 27/1 (1984), pp. 179-197.
Han, Byung-Chul, *Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod*, Múnich, Wilhelm Fink, 1998.
Harris, John, *Clones, Genes and Immortality: Ethics and the Genetic Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
—, *The Value of Life*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985.
—, «Euthanasia and the Value of Life», en John Keown (ed.), *Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, [4]1999, pp. 7-22.
—, «A Reply to John Finnis», en John Keown (ed.), *Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, [4]1999, pp. 36-45.
Hauser, Marc D. y Colin Allen, «Concept Attribution in Nonhuman Animals: Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes», *Philosophy of Science* 58/2 (1991), pp. 221-240 (reimpreso en Marc Bekoff and Dale Jamieson [eds.], *Readings in Animal Cognition*, Cambridge [ma], The mit Press, 1996, pp. 47-62).
Hayflick, Leonard, *How and Why We Age*, Nueva York, Ballantine Books, 1994, 1996.
—, «The Cell Biology of Human Aging», *Scientific American* 242/1 (1980), pp. 58-65.
Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2003 [*Sein und Zeit*, 16.ª ed. (1927), Tubinga, Max Niemeyer, 1986].
—, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006 [*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt, Klostermann, 1979].
—, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959 [trad. cast.: *De camino al habla*, trad. de Ives Zimmermann, Barcelona, El Serbal, 2002].

—, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt, Klostermann, 1977.
—, *Über den Humanismus,* Frankfurt, Klostermann, 1947 [trad. cast.: *Carta sobre el humanismo*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyre, Madrid, Alianza, 2004].
—, «Phénoménologie et Théologie / Phänomenologie und Theologie», trad. por M. Méry, *Archives de Philosophie* 32/3 (1969), pp. 356-395.
Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, París, PUF, 1963.
—, «Phénoménologie de la naissance», *Alter. Revue de phénoménologie* 2 (1994), pp. 295-312.
Hershbell, Jackson P., *Pseudo-Plato: Axiochus*, Chico (CA), Scholars Press, 1981.
Hinton, John M., *Experiences: An Inquiry into Some Ambiguities*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
Hoerster, Norbert, *Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995.
Hoff, Johannes y Jürgen Schmitten (eds.), *Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und «Hirntod»-Kriterium*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1994.
Hoffman, John C., «Clarifying the Debate on Death», *Soundings* 62/4 (1979), pp. 430-447.
Hottois, Gilbert, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, París, Vrin, 1999.
Hügli, Anton, «Zur Geschichte der Todesdeutung. Versuch einer Typologie», *Studia Philosophica* 32 (1973), pp. 1-28.
Humphreys, Sarah C. y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality: The Anthropology and the Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981.
Huntington, Richard y Peter Metcalf (eds.), *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
Husserl, Edmund, «Die anthropologische Welt» (1936), *id.*, *Husserliana*, vol. 29 [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass* 1934-1937], Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1993, pp. 320-338.
Illich, Ivan, *Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, París, Seuil, 1975.
—, «The Political Uses of Natural Death», en Peter Steinfels y Robert M.

Veatch (eds.), *Death Inside Out*, Nueva York, Harper & Row, 1975, pp. 25-42.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mort*, París, Flammarion, 1977 [trad. cast.: *La muerte*, trad. de Manuel Arranza, Valencia, Pre-Textos, 2002].

—, *Penser la mort?*, París, Liana Lévi, 1994 [trad. cast.: *Pensar la muerte*, México, FCE, 2004].

JASPERS, Karl, *Filosofía*, 2 vols., trad. de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958 [*Philosophie*, Berlín, Springer, 1932].

—, *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. de Mariano Marín Casero, Madrid, Gredos, 1967 [*Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, Springer, 5ª1960].

JOHNSTONE, Henry W., «Discussion: Toward a Phenomenology of Death», *Philosophy and Phenomenological Research* 35/3 (1974-1975), pp. 396-397.

—, «Does Death Have a Nature?», *The Journal of Medicine and Philosophy* 3/1 (1978), pp. 8-23.

JOHNSTONE, Henry W., «Sleep and Death», *The Monist* 59/2 (1976), pp. 218-233.

—, «Toward a Philosophy of Sleep», *Philosophy and Phenomenological Research* 34/1 (1973-1974), pp. 73-81.

JOLIVET, Régis, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye Saint Wandrille, Editions de Fontenelle, 1950.

JONAS, Hans, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, 1982.

—, «La carga y la bendición de la mortalidad», en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, trad. de Ángela Ackermann, Barcelona, Herder, 2ª2012, pp. 95-115 [«Last und Segen der Sterblichkeit», en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, pp. 81-100].

—, «Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes», en *id.*, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, pp. 219-241.

JONES, Royce P. y George J. AGICH, «Personal Identity and Brain Death: A Critical Response», *Philosophy and Public Affairs* 15/3 (1986), pp. 267-274.

JÜNGEL, Eberhardt, *Der Tod*, Stuttgart, Kreuz, 1971.

KAMLAH, Wilhelm, *Meditatio mortis. Kann man den Tod «verstehen» und gibt es ein* «Recht auf den eigenen Tod»*?*, Stuttgart, Ernst Klett, 1976.

KAMM, Frances M., *Morality, Mortality*, vol. 1: *Death and Whom to Save from It*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
—, «Why Is Death Bad and Worse than Pre-natal Non-existence?», *Pacific Philosophical Quarterly* 69/2 (1988), pp. 161-164.
KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, trad. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1991 [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en Wilhelm Weischedel (ed.), *Werke in zehn Bänden*, vol. 10, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983].
KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura. Texto de las dos ediciones*, trad. de José del Perojo, Madrid, Gaspar, 1883 (versión en línea: www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcwq1w3) [*Kritik der reinen Vernunft*, en Wilhelm Weischedel (ed.), *Werke in zehn Bänden*, vol. 3, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983].
KASS, Leon R., «Death as an Event», en Robert F. Weir (ed.), *Ethical Issues in Death and Dying*, Nueva York, Columbia University Press, 1977, pp. 70-81 (publicado originalmente en *Science* 173/1 [1971], pp. 698-702].
KAUFMAN, Frederik, «An Answer to Lucretius' Symmetry Argument against the Fear of Death», *The Journal of Value Inquiry* 29/1 (1995), pp. 57-64.
—, «Death and Deprivation; or, Why Lucretius' Symmetry Argument Fails», *Australasian Journal of Philosophy* 72/2 (1996), pp. 305-312.
—, «Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence», *American Philosophical Quarterly* 36/1 (1999), pp. 1-19.
KENNEY, Edward John, *Lucretius*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
KERR, Fergus, *Theology after Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1986.
KIERKEGAARD, Søren, «At a Graveside», en *Three Discourses on Imagined Occasions*, trad. y ed. por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton (NY), Princeton University Press, 1993, pp. 69-102 [trad. cast.: «Junto a una tumba», en *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, Madrid, Trotta, 2010].
KING, Helen y Sarah C. HUMPHREYS (eds.), *Mortality and Immortality: The Anthropology and the Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981.
KISIEL, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley (CA), University of California Press, 1993.
KNÖRZER, Guido, *Tod ist Sein? Eine Studie zu Genese und Struktur des Begriffs «Tod» im Frühwerk Martin Heidegger*, Berna, Peter Lang, 1990.
KOJÈVE, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de Andrés Alonso

Martos, Madrid, Trotta, 2013 [*Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, París, Gallimard, 1947].

KONINCK, Thomas de, *De la dignité humaine*, París, PUF, 2002.

KOREIN, Julius, «The Problem of Brain Death: Development and History», *Annals of the New York Academy of Sciences* 315/2 (1978), pp. 19-38.

KRAUS, Michael Rupert, *Das Todesbewusstsein als Dimension des menschlichen Selbstbewusstseins. Eine philosophisch-anthropologiche Bestimmung der Sinnkonstitution*, tesis doctoral, Wurzburgo, 1995.

KRELL, David Farrell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1992.

KRIPKE, Saul A., *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1980.

KROY, Moshe, «Les paradoxes phénoménologiques de la mort», *Revue de Métaphysique et de Morale* 97/4 (1982), pp. 531-550.

KUHSE, Helga y Peter SINGER, «Individuals, Humans, and Persons: The Issue of Moral Status», en Helga Kuhse (ed.), *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics: Peter Singer*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 188-198.

—, «Should All Seriously Disabled Infants Live?», en *id.* (ed.), *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics: Peter Singer*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 233-245.

LACHS, John, «The Element of Choice in Criteria of Death», en Richard M. Zaner (ed.), *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1988, pp. 233-251.

LAMB, David, *Death, Brain Death and Ethics*, Londres, Croom Helm, 1985.

LAMONT, Julian, «A Solution to the Puzzle of When Death Harms Its Victims», *Australasian Journal of Philosophy* 76/2 (1998), pp. 198-212.

LANDSBERG, Paul-Louis, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt, Klostermann, ²1960.

—, *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*, Madrid, Caparrós, 2001 [*Essai sur l'expérience de la mort et Le problème moral du suicide*, París, Seuil, 1951, 1993].

LAUDAN, Larry, *Science and Values. The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, Berkeley (CA), University of California Press, 1984.

LAVADOS, Manuel M. y Alejandro M. SERANI, *Ética clínica. Fundamentos y aplicaciones*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1993.

LAVIN, Michael, «How Not to Define Death: Some Objections to Cognitive

Approaches», *The Southern Journal of Philosophy* 23/3 (1985), pp. 313-324.
LEDURE, Yves, «L'acte philosophique et la pensée de la mort dans la philosophie de Schopenhauer», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 65/3 (1981), pp. 373-386.
—, «La philosophie comme mémoire de la mort», *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986), pp. 555-570.
LEHMANN, Karl, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Heidelberg, Jakob Comtesse, 1938.
LEMAN-STEFANOVIC, Ingrid, *The Event of Death: A Phenomenological Enquiry*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.
LEVENBOOK, Barbara Baum, «Harming Someone after His Death», *Ethics* 94/3 (1984), pp. 407-419.
—, «Harming the Dead, Once Again», *Ethics* 96/1 (1985), pp. 162-164.
LEVINAS, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. y prólogo de Manuel E. Vázquez, Madrid, Síntesis, 2005 [*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1982].
LEVINAS, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. de María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, ³2005 [*La mort et le temps*, París, L'Herne, 1991].
—, *El tiempo y el otro*, trad. de José Luis Pardo, Barcelona, Paidós, 1993 [*Le Temps et l'Autre*, París, PUF, 1991].
—, *Totalidad e infinito*, trad. de D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, ⁶2002 [*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, París, Librairie Générale Française, 2006; La Haya, Martinus Nijhoff, 1971].
—, «Le philosophe et la mort», en Christian Chabanis, *La mort, un terme ou un commencement?*, París, Fayard, 1982, pp. 341-352.
LÉVY, Bernard y Jean-Paul SARTRE, *L'espoir maintenant*, París, Verdier, 1991.
LEWIS, Hywel D., *The Self and Immortality*, Londres, MacMillan, 1985.
LI, Jack, *Can Death Be a Harm to the Person Who Dies?*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publ., 2002.
LINGIS, Alphonso, *Deathbound Subjectivity*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1989.
LINSCHOTEN, Jan, «On Falling Asleep», en Joseph J. Kockelmans (ed.), *Phenomenological Psychology: The Dutch School*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publ., 1987, pp. 79-117.
LIZZA, John P., *Persons, Humanity, and the Definition of Death*, Baltimore, The

John Hopkins University Press, 2006.
—, «Conceptual Basis for Brain Death Revisited», en Calixto Machado y Alan Shewmon (eds.), *Brain Death and Disorders of Consciousness*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 2004, pp. 51-59.
—, «Persons and Death: What's Metaphysically Wrong with Our Current Statutory Definition of Death?», *The Journal of Medicine and Philosophy* 18/4 (1993), pp. 351-374.
LOCKE, John, «Identity and Diversity», en *An Essay Concerning Human Understanding*, libro 2, cap. 27, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 328-348 [trad. cast.: «Acerca de la identidad y de la diversidad», en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1956].
LOHNER, Alexander, *Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1997.
LOTZ, Johannes B., *Tod als Vollendung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens*, Frankfurt, Josef Knecht, 1976.
LÖWITH, Karl, «Die Freiheit zum Tode», en Klaus Stichweh y Marc Buhot de Launay (eds.), *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981, vol. 1, pp. 418-425.
LUCRECIO, *La naturaleza (De rerum natura)*, introd., trad. y notas de Francisco Socas, Madrid, Gredos, 2003.
LUPER, Steven, *The Philosophy of Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
—, «Annihilation», en John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993, pp. 269-290 (publicado originalmente en *The Philosophical Quarterly* 37/148 [julio 1987], pp. 233-252).
MACHADO, Calixto y Alan SHEWMON (eds.), *Brain Death and Disorders of Consciousness*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 2004.
MACHO, Thomas, *Todesmetaphern,* Frankfurt, Suhrkamp, 1987.
MACINTYRE, Alasdair, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago, La Salle (IL), Open Court, 1999, 2008.
MACKLIN, Ruth, «Dignity Is a Useless Concept», *British Medical Journal* 327 (20-12-2003), pp. 1419-1420.
MALPAS, Jeff y Robert C. SOLOMON (eds.), *Death and Philosophy*, Londres, Routledge, 1998.

MANSER, Josef, *Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie*, Berna, Peter Lang, 1977.
MANT, Keith A., «The Medical Definition of Death», en Arnold Toynbee (ed.), *Man's Concern with Death,* Londres, Hodder and Stoughton, 1968, pp. 13-24.
MARCEL, Gabriel, *Du refus à l'invocation*, París, Gallimard, 1940 [trad. cast.: *De la negación a la invocación*, en *Obras selectas II*, Madrid, BAC, 2004].
—, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, París, Aubier, 1944 [trad. cast.: *Homo viator: prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, trad. de María José de Torres, Salamanca, Sígueme, 2005].
—, *El misterio del ser*, trad. de María Eugenia Valentié, Buenos Aires, Sudamericana, 1953 [*Le mystère de l'être*, 2 vols., París, Aubier, 1951].
—, *Présence et immortalité*, París, Flammarion, 1959.
MARCUSE, Herbert, «The Ideology of Death», en Herman Feifel (ed.), *The Meaning of Death*, Nueva York, McGraw-Hill, 1959, pp. 64-76.
MARION, Jean-Luc, «L'ego et le Dasein», en *id.*, *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, París, PUF, 1989, pp. 119-161.
MARQUIS, Don, «Harming the Dead», *Ethics* 96/1 (1985), pp. 159-161.
MARTEN, Rainer, *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1987.
MARX, Werner, «Die Sterblichen», en Ute Guzzoni (ed.), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, Hildesheim, Gerstenberg, 1980, pp. 160-175.
MATTHEWS, Gareth B., «De Anima B2-4 and the Meaning of Life», en Martha Nussbaum y Amélie Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 185-193.
MCMAHAN, Jeff, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
MCMAHAN, Jeff, «Brain Death, Cortical Death and Persistent Vegetative State», en Helga Kuhse y Peter Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 250-260.
—, «An Alternative to Brain Death», *Journal of Law, Medicine and Ethics* 34/1 (primavera 2006), pp. 44-48.
—, «Death and the Value of Life», en John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death,* Stanford (CA), Stanford University Press, 1993, pp.

233-266 (publicado originalmente en *Ethics* 99/1 [oct. 1988], pp. 32-61).
— y Roger MEHL, *Le vieillissement et la mort*, París, PUF, 1956.
— y Virgilio MELCHIORE, *Sul senso della morte*, Milán, Università Cattolica, 1994.
MELHUISH, George, *Death and the Double Nature of Nothingness*, Londres, Duckworth, 1994.
MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Barcelona, Planeta, 1993 [*Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945].
MERRILL, Thomas W., Edmund D. PELLEGRINO y Adam SCHULMAN (eds.), *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2009.
METCALF, Peter y Richard HUNTINGTON (eds.), *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
METZGER, Arnold, *Freiheit und Tod*, Tubinga, Max Niemeyer, 1955.
MILANESI, Claudio, *Mort apparente, mort imparfaite*. *Médecine et mentalités au XVIIIème*, París, Payot, 1991.
MILL, John Stuart, *El utilitarismo*, trad. de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, 1984 [*Utilitarianism*, en Mary Warnock (ed.), *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham*, Cleveland, Nueva York, Meridian Books, 1968, pp. 251-321].
MILLER, Fred D., «Epicurus on the Art of Dying», *Southern Journal of Philosophy* 14/2 (1976), pp. 169-177.
MITSIS, Phillip, «Epicurus on Death and the Duration of Life», en John J. Cleary y Daniel C. Shartin (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Nueva York, University Press of America, 1989, vol. 4, pp. 303-322.
MOLLARET, Pierre y Maurice GOULON, «Le coma dépassé», *Revue neurologique* 101/1 (1959), pp. 3-15.
MOLLER, David Wendell, *Confronting Death: Values, Institutions, and Human Mortality*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
—, *Life's End: Technocratic Dying in an Age of Spiritual Yearning*, Amityville (NY), Baywood, 2000.
MOMEYER, Richard W., *Confronting Death*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1988.

MONTAIGNE, Michel de, *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, ed. y trad. de Jordi Bayod Brau, Barcelona, Acantilado, 2007 [*Essais*, París, Bibliothèque de la Pléiade, 1940].

MORIN, Edgar, *L'homme et la mort*, París, Seuil, 1970, 1976.

MORISON, Robert S., «Death: Process or Event», en Robert F. Weir (ed.), *Ethical Issues in Death and Dying*, Nueva York, Columbia University Press, 1977, pp. 57-69 (publicado originalmente en *Science* 173 [20-8-1971], pp. 694-698).

MOTHERSILL, Mary, «Death», en James Rachels (ed.), *Moral Problems* (1971), pp. 83-92 (reimpreso en Oswald Hanfling [ed.], *Life and Meaning: A Reader*, Oxford, Blackwell, 1989, pp. 83-92).

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, Berlín, Walter de Gruyter, 1960.

MURPHY, Jeffrie, «Rationality and the Fear of Death», *The Monist* 59 (1976), pp. 187-203 (reimpreso en John Martin Fischer [ed.], *The Metaphysics of Death*, Stanford, California, Stanford University Press, 1993, pp. 41-58).

NAGEL, Thomas, «Death», en *id.*, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 1-10 [«La muerte», en *id.*, *Ensayos sobre la vida humana,* México, FCE, ²2000].

NAGEL, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 [*Ensayos sobre la vida humana,* México, FCE, ²2000].

—, *Una visión de ningún lugar*, México, FCE, 1996 [*The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986].

—, *What Does It All Mean: A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

—, *Other Minds: Critical Essays 1969-1994*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

—, «What Is It Like to Be a Bat?», en *id.*, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 165-180 [trad. cast.: «¿Qué se siente ser un murciélago?», en *Ensayos sobre la vida humana*, México, FCE, ²2000, pp. 274-296].

NASSEHI, Armin y Georg WEBER, *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen, Westdeutscher, 1989.

NEIMEYER, Robert A. y Barry FORTNER, «Death Attitudes in Contemporary Perspective», en Stephen Stark (ed.), *Death and the Quest for Meaning: Essays in Honor of Herman Feifel*, Northvale (NJ), Jason Aronson, 1997, pp. 3-29.

NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 71984 [*Die Geburt der Tragödie* en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, vol. 1, Múnich, Berlín, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, 1980].

NILGES, Richard G., Paul A. BYRNE y Michael POTTS, «Introduction», en Michael Potts, Paul A. Byrne y Richard G. Nilges (eds.), *Beyond Brain Death: The Case against Brain Based Criteria for Human Death*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2000, pp. 1-20.

NOZICK, Robert, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, Nueva York, Touchstone, Simon & Schuster, 1989.

—, *Philosophical Explanations,* Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 1981.

NOZICK, Robert, «Dying», en *id.*, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, Nueva York, Touchstone, Simon & Schuster, 1989, pp. 20-33.

—, «On the Randian Argument», en Paul Jeffrey (ed.), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, pp. 206-231.

NULAND, Sherwin B., *How We Die: Reflections on Life's Final Chapter*, Nueva York, Vintage Books, 1993.

NUSSBAUM, Martha C., «Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voices of Nature», *Philosophy and Phenomenological Research* 50/2 (1989), pp. 303-351.

OLSON, Eric T., *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

—, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

ONFRAY, Michel, *Féeries anatomique: Généalogie du corps faustien*, París, Grasset, 2003.

PALLIS, Chris, *The ABC of Brain Death*, Londres, British Medical Journal Publ., 1996.

PARFIT, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

PARGETTER, Robert, John BIGELOW y John CAMPBELL, «Death and Well-Being», Pacific *Philosophical Quarterly* 71/1 (1990), pp. 119-140.

PARTRIDGE, Ernest, «Posthumous Interests and Posthumous Respect», *Ethics* 91/2 (1981), pp. 243-264.

PASCAL, Blaise, *Pensamientos (antología)*, estudio preliminar, trad. y notas de Mauro Armiño (basado en la edición de Le Guern [LG]), Madrid, Valdemar,

2001 [*Pensées*, ed. Brunschvicg, París, Garnier, 1961].
PASKOW, Alan, «The Meaning of My Own Death», *International Philosophical Quarterly* 14/2 (1974), pp. 51-69.
—, «What Do I Fear in Facing My Death?», *Man and World: An International Philosophical Review* 8/2 (1975), pp. 146-156.
PATERSON, Ronald W. K., *Philosophy and the Belief in a Life after Death*, Londres, MacMillan, 1995.
PAUS, Ansgarm (ed.), *Grenz-Erfahrung Tod*, Graz, Styria, 1976.
PELIKAN, Jaroslav Jan, *The Shape of Death*, Westport (CT), Greenwood Press, 1971, 1978.
PELLEGRINO Edmund D., Thomas W. MERRILL y Adam SCHULMAN (eds.), *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2009.
PENELHUM, Terence, *Survival and Disembodied Existence*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970.
PERRETT, Roy W., *Death and Immortality*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.
PETERS, Ted, John RUSSELL y Michael WELKER (eds.), *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids (MI), W. B. Eerdmans, 2002.
PFEIFFER, Helmut, «Die Wirklichkeit des Todes in der Philosophie», *Stimmen der Zeit* 196/11 (1978), pp. 772-784.
PIEPER, Josef, *Muerte e inmortalidad*, trad. de Rufino Jimeno Peña, Barcelona, Herder, 1970 [*Tod und Unsterblichkeit in Werke in acht Bänden*, ed. por Berthold Wald, Hamburgo, Felix Meiner, 1997, vol. 5, pp. 280-397].
PINKER, Steven, «The Stupidity of Dignity», *The New Republic* (28-5-2008).
PITCHER, George, «The Misfortunes of the Dead», en John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993, pp. 159-168 (publicado originalmente en *American Philosophical Quarterly* 21/2 [abril 1984], pp. 183-188).
PLATÓN, *Gorgias*, en *Diálogos*, vol. II, trad., introd. y notas de Julio Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, 1983, pp. 7-146.
—, *Filebo*, en *Diálogos*, vol. VI, trad., introd. y notas de María Ángeles Durán, Madrid, Gredos, 1992, pp. 7-124.
PLATÓN, *República*, en *Diálogos*, vol. IV, trad., introd. y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.
—, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. I, trad. y notas de Julio Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, 1981.

— (Pseudo-Platón), *Axíoco*, en *Obras completas*, vol. VII (Dudosos, apócrifos, cartas), trad., introd. y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992.

PLESSNER, Helmuth, «Über die Beziehung der Zeit zum Tode», en *Eranos-Jahrbuch* 20 (1951), pp. 349-386.

PLUTARCO, Lucio Mestrius, *Escrito de consolación a Apolonio*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia*), vol. II, introd., trad. y notas de Concepción Morales Otal y José García López, Madrid, Gredos, 1986, pp. 43-114.

—, *Plutarch's Morals*, trad. revisada por William W. Goodwin, Boston, Little Brown & Co., 1871.

—, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. XII: *Tratados antiepicúreos*, introd., trad. y notas de Juan Francisco Martos Montiel, Madrid, Gredos, 2004, pp. 131-246.

PORTMORE, Douglas, «Desire Fulfillment and Posthumous Harm», *American Philosophical Quarterly* 44/1 (2007), pp. 27-38.

POTEAT, William H., «"I Will Die": An Analysis», *The Philosophical Quarterly* 9/34 (1959), pp. 46-58.

POTTS, Michael, Paul A. BYRNE y Richard G. NILGES, «Introduction», en Michael Potts, Paul A. Byrne y Richard G. Nilges (eds.), *Beyond Brain Death: The Case against Brain Based Criteria for Human Death*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 2000, pp. 1-20.

PRITZL, Kurt, «Aristotle and Happiness after Death: Nicomachean Ethics 1, 10-11», *Classical Philology* 78/2 (1983), pp. 101-111.

PUCCETTI, Roland, «Does Anyone Survive Neocortical Death?», en Richard M. Zaner (ed.), *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1988, pp. 75-90.

PUCCETTI, Roland, «The Conquest of Death», *The Monist* 59/2 (1976), pp. 249-263.

—, «The Life of a Person», en William B. Bondeson, Tristram H. Engelhardt, Stuart F. Spicker y Daniel H. Winship (eds.), *Abortion and the Status of the Fetus*, Dordrecht, Reidel, 1983, pp. 169-182.

QUANTE, Michael, *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2002.

RACHELS, James, *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

RAGER, Günter, «Données biologiques et réflexions sur la personne», en François-Xavier Putallaz y Bernard N. Schumacher (eds.), *L'humain et la personne*, París, Cerf, 2008, pp. 97-114 [también en alemán: «Biologische Fakten und personales Denken», *Der Mensch und die Person*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, pp. 63-72].

RAMSEY, Ian T., «Persons and Funerals: What Do Person Words Mean?», *The Hibbert Journal* 54 (1956), pp. 330-338.

RICŒUR, Paul, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, París, Seuil, 2007.

—, *Tiempo y narración*, trad. de Agustín Neira, México, Siglo XXI, vol. 1: 52004 y vol. 3: 42009 [*Temps et récit*, París, Seuil, vol. 1: 1983 y vol. 3: 1985].

—, «Verdadera y falsa angustia», en *Historia y verdad*, trad. de Alfonso Ortiz García, Madrid, Encuentro, 1990, pp. 279-294 [«Vraie et fausse angoisse», en *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1953, pp. 33-53.

RILKE, Rainer Maria, *Von der Armut und von dem Tod*, de *Das Stunden-Buch*, en *Sämtliche Werke in 6 Bänden*, Frankfurt, Rilke Archiv, 1955-1966 (reimpreso en Insel Taschenbuch, 1986).

RIST, John M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

ROGER, Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIème siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, París, Albin Michel, 1993.

RORTY, Amélie Oksenberg, «Fearing Death», *Philosophy* 58/2 (1983), pp. 175-188 (reimpreso en John Donnelly, *Language, Metaphysics and Death*, Nueva York, Fordham University Press, 1994, pp. 102-116).

RORTY, Richard, «The Contingency of Selfhood», *London Review of Books* 8 (mayo 1986), pp. 11-15.

ROSENBAUM, Stephen E., «Epicurus and Annihilation», en John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993, pp. 293-304 (originalmente publicado en *The Philosophical Quarterly* 39/154 [1989], pp. 81-90).

—, «The Harm of Killing: An Epicurian Perspective», en Robert M. Baird, William F. Cooper, Elmer Duncan y Stuart Rosenbaum (eds.), *Contemporary Essays on Greek Ideas: The Kilgore Festschrift*, Waco (TX), Baylor University Press, 1987, pp. 207-226.

—, «How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus», en John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993), pp. 119-134 (originalmente publicado en *American Philosophical Quarterly* 23/2 [1986], pp. 217-225).

—, «The Symmetry Argument: Lucretius against the Fear of Death», *Philosophy and Phenomenological Research* 1/2 (1989), pp. 353-373.

ROSENBERG, Jay F., *Thinking Clearly about Death*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1983.

ROSS, William D., *Foundations of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1939.

ROYCE, Jones P. y George J. AGICH, «Personal Identity and Brain Death: A Critical Response», *Philosophy and Public Affairs* 15/3 (1986), pp. 267-274.

RUSSELL, Bertrand, *Retratos de memoria y otros ensayos,* trad. de Manuel Suárez, Madrid, Alianza, 1976 [*Portraits from Memory and Other Essays*, Londres, George Allen & Unwin, 1956].

RUSSELL, John, Ted PETERS y Michael WELKER (eds.), *Ressurection: Theological and Scientific Assessments,* Grand Rapids (MI), W. B. Eerdmans, 2002.

RUSSELL, Tom, *Brain Death: Philosophical Concepts and Problems*, Aldershot, Ashgate, 2000.

SALEM, Jean, *La mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, París, Vrin, 1990.

—, *Tel un Dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*, París, Vrin, 1989.

SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Madrid, Alianza, 1984 [*L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943].

—, *Huis clos*, París, Gallimard, Folio, 1994 [trad. cast.: *A puerta cerrada*, trad. de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 2004].

—, *Cahiers pour une morale*, París, Gallimard, 1983.

—, *Questions de méthode*, París, Gallimard, 1985.

—, *Les mots*, París, Gallimard, 1994 [trad. cast.: *Las palabras*, trad. de Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 2007].

—, «Interview with Jean-Paul Sartre», en Paul A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle (IL), Open Court, 1981, pp. 3-51.

— y Bernard Lévy, *L'espoir maintenant*, París, Verdier, 1991.

SCARE, Geoffrey, *Death*, Montreal, Kingston, Ithaca, McGill, Queen's University Press, 2007.

SCHAERER, René, «Le philosophe moderne en face de la mort», en *L'homme face à la mort,* París, Neuchâtel, Niestlé, Delechaux, 1952, pp. 125-154.

SCHELER, Max, «Idealismus-Realismus», *Philosophischer Anzeiger* 2/3 (1927-1928), pp. 255-324.
—, *Muerte y supervivencia*, trad. de Xavier Zubiri, Madrid, Encuentro, 2001 [*Tod und Fortleben* (1911-1914), en *Gesammelte Werke*, vol. 10: *Schriften aus dem Nachlass*, vol. 1, Berna, Francke, 1957, pp. 9-64.
—, *Das Wesen des Todes* (1923-1924), en *Gesammelte Werke*, vol. 3: *Schriften aus dem Nachlass, Philosophische Anthropologie*, Berna, Francke, 1987, pp. 253-327.
—, «Zur Unsterblichkeit» (1925-1926), en *Gesammelte Werke*, vol. 3: *Schriften aus dem Nachlass, Philosophische Anthropologie*, Berna, Francke, 1987, pp. 333-341.
SCHERER, Georg, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1988.
—, *Der Tod als Frage an die Freiheit*, Essen, Fredebeul/Koenen, 1971.
—, *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
—, «Philosophie des Todes und moderne Rationalität», en Hans H. Jansen (ed.), *Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst*, Darmstadt, Steinkopff, ²1989, pp. 505-521.
SCHMITTEN, Jürgen y Johannes HOFF (eds.), *Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und «Hirntod»-Kriterium*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1994.
SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2010 [*Die Welt aus Wille und Vorstellung* en *id.*, *Sämtliche Werke*, ed. por Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, vol. 2, pp. 590-651].
SCHULMAN, Adam, Thomas W. MERRILL y Edmund D. PELLEGRINO (eds.), *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2009.
SCHULZ, Walter, *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter. Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1992.
—, «Wandlungen der Einstellung zum Tode», en Johannes Schwartländer (ed.), *Der Mensch und sein Tod*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, pp. 94-107.
—, «Zum Problem des Todes», en Alexander Schwan (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*,

Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 313-333.
SCHUMACHER, Bernard N., *Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort*, París, Cerf, 2005.
—, *Una filosofía de la esperanza*, Pamplona, EUNSA, 2005.
— (ed.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Berlín, Akademie Verlag, 2002, ²2014.
—, «La mort comme un mal. Défi épicurien à la lumière de la philosophie analytique contemporaine», en Jean-Gabriel Rueg (ed.), *Le mystère du mal*, Toulouse, Editions du Carmel, 2001, pp. 177-216.
—, «Philosophische Interpretationen der Endlichkeit des Menschen», en Hans Kessler (ed.), *Auferstehung der Toten*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, pp. 113-136.
—, «Défis d'une anthropologie de la mort naturelle», en Pierre Gisel (ed.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive*, Genève, Labor et Fides, 2008, pp. 254-274.
—, «La définition de la mort humaine», en François-Xavier Putallaz y Bernard N. Schumacher (eds.), *L'humain et la personne*, París, Cerf, 2008, pp. 77-95.
—, «Tod – Philosophie», en Héctor Wittwer, Daniel Schäfer y Andreas Frewer (eds.), *Handbuch Sterben und Tod*, Stuttgart, Metzler, 2010, pp. 28-39.
SCHUMACHER, Bernard N., «Tod», en Hans Jörg Sandkühler (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*, 3 vols., 2.ª ed revisada y apliada, Hamburgo, Felix Meiner, 2010, vol. 3, pp. 2747-2753.
—, «Tod und Person», en Andrea M. Esser, Daniel Kersting y Christoph G. W. Schäfer (eds.), *Welchen Tod stirbt der Mensch? Philosophische Kontroversen zur Definition und Bedeutung des Todes*, Frankfurt del Meno, Campus, 2012, pp. 91-120.
—, «Mort cérébrale et prélèvement d'organes: enjeux actuels d'une remise en question», en Michel Dupuis y Pierre-Luc Dostie Proulx (eds.), *La bioéthique en question. Cinq études de méta-bioéthique*, París, Seli Arslan, 2014, pp. 105-140.
—, «La mort est-elle un mal pour le défunt? Quelques éléments pour alimenter le débat sur l'euthanasie», en Bernard N. Schumacher (ed.), *Euthanasie de la personne vulnérable*, Toulouse, Eres, 2017, pp. 193-217.
—, «Qualité de vie et suicide», en François-Xavier Putallaz y Bernard N. Schumacher (eds.), *Le suicide*, París, Cerf, 2018.
—, «Tod und Alterität», en Olivia Mitscherlich-Schönherr (ed.), *Zeitgenössische Theorien über gelingendes Sterben in der Diskussion*, Berlín, de Gruyter, 2018.

—, «Deux ennemies irréductibles: la philosophie et la théologie selon Heidegger», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 44/3 (1997), pp. 279-296.
—, «La mort comme la possibilité de l'impossibilité d'être. Une analyse critique de Heidegger», *Archives de Philosophie* 62/1 (1999), pp. 71-94.
—, «La mort dans la vie. La thanatologie de Max Scheler», *Phänomenologischen Forschungen – Phenomenological Studies – Recherches phénoménologiques*, Neue Folge 4/2 (1999), pp. 238-255.
—, «La mort: événement naturel ou accidentel?», *Laval Théologique et Philosophique* 54/1 (1998), pp. 5-22.
—, «La mort sous l'angle de la structure de l'être-pour-autrui», *Etudes phénoménologiques* 17/33-34 (2001), pp. 163-195.
SCHUMACHER, Bernard N., «L'aporie de la mort. Derrida interprète de l'être-vers-la-mort heideggérien», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45/3 (1998), pp. 568-575.
—, «Tout être humain est-il une personne? Controverse autour de la définition de la personne dans la discussion éthique médicale contemporaine», *Laval Théologique et Philosophique* 61/1 (2005), pp. 107-134.
—, «El desafío de una definición secular de la persona para la ética», *Estudios. Filosofía, Historia, Letras* 73/3 (Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2005), pp. 47-65.
—, «Der tote menschliche Körper», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56/1 (2008), pp. 55-72.
—, «El absurdo de mi muerte como alienación de mi ser-posible», *Estudios. Filosofía, Historia, Letras* 85/6 (Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2008), pp. 63-87.
—, «La dictature de la conscience», *Nova et Vetera* 85/2 (2010), pp. 153-182.
—, «La persona como autoconsciencia performante en el centro del debate bioético. Análisis crítico de la postura de John Locke», *Estudios. Filosofía, Historia, Letras* 96 (Instituto Tecnológico Autónomo de México, primavera 2011), pp. 7-59.
—, «La maîtrise de la mort humaine au cœur du débat sur l'obstination déraisonnable et l'euthanasie», *Nova et Vetera* 86/4 (2011), pp. 463-483.
—, «La mort cérébrale: une fiction légale?», *Bioethica Forum* 8/1 (2013), pp. 15-16.
—, «La dignidad del "viejo viejo"», *Estudios. Filosofía, Historia, Letras* 108/1

(Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2014), pp. 7-34.
—, «Le désir d'immortalité à l'aube du troisième millénaire: enjeux anthropologiques», *Nova et Vetera* 90/2 (2015), pp. 207-225.
—, «Brain death and organ removal: revisiting a high-stakes question», *Nova et Vetera* 14/4 (2016), pp. 1239-1269.
SCHWARTLÄNDER, Johannes, «Der Tod und die Würde des Menschen», en *id.* (ed.), *Der Mensch und sein Tod*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, pp. 14-33.
— (ed.), *Der Mensch und sein Tod*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
SEGAL, Charles, *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990.
SEIFERT, Josef, *What Is Life? The Originality, Irreducibility and Value of Life*, Ámsterdam, Rodopi, 1997.
—, «Is "Brain Death" Actually Death?», *The Monist* 76/2 (1993), pp. 175-202 (reimpreso en Robert J. White, Heinz Angstwurm e Ignacio Carrasco de Paula [eds.], *Working Group on the Determination of Brain Death and Its Relationship to Human Death*, Roma, Pontificia Academia Scientiarum, 1992, pp. 95-143).
SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, introd., trad. y notas de Ismael Roca Meliá, 2 vols., Madrid, Gredos, 1986 (vol. 1), 1989 (vol. 2).
—, *Consolación a Marcia*, en *Diálogos: Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio*. *Apocolocyntosis*, introd., trad. y notas de Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 1996, pp. 41-86.
—, *Consolación a Polibio*, en *Diálogos: Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio*. *Apocolocyntosis*, introd., trad. y notas de Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 1996, pp. 127-156.
SERANI, Alejandro M. y Manuel M. LAVADOS, *Ética clínica*. *Fundamentos y aplicaciones*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1993.
SHANN, Frank, «The Cortically Dead Infant Who Breathes», en K. Sanders y B. Moore (eds.), *Anencephalics, Infants and Brain Death: Treatment Options and the Issue of Organ Donation*, Proceedings of Consensus Development Conference, February 28 – March 1, 1991, Melbourne, The Law Reform Commission of Victoria Australian Association of Paediatric Teaching Centres Royal Children's Hospital, Melbourne, 1991, pp. 28-30.
SHEETS-JOHNSTONE, Maxine, «On the Conceptual Origin of Death»,

Philosophy and Phenomenological Research 47/1 (1986), pp. 31-58.
SHEWMON, Alan, «The Brain and Somatic Integration: Insights into the Standard Biological Rationale for Equating "Brain Death" with Death», *Journal of Medicine and Philosophy* 26/5 (2001), pp. 457-478.
—, «"Brainstem Death", "Brain Death" and Death: A Critical Re-Evaluation of the Purported Equivalence», *Issues in Law and Medicine* 14/2 (1998), pp. 125-145.
— y Calixto MACHADO (eds.), *Brain Death and Disorders of Consciousness*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 2004.
SHNEIDMAN, Edwin S., *Deaths of Man*, Nueva York, Jason Aronson, 1983.
SILVERSTEIN, Harry S., «The Evil of Death», en John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993, pp. 95-116 (originalmente publicado *Journal of Philosophy* 77/7 [1980], pp. 401-424).
—, «The Evil of Death Revisited», *Midwest Studies in Philosophy* 24/1 (2000), pp. 116-134.
SIMÉON, Georges, «La naissance et la mort», *Revue de Métaphysique et de Morale* 27 (1920), pp. 495-515.
SIMMEL, Georg, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Múnich, Leipzig, Duncker & Humblot, 1918 [trad. cast.: *Intuición de la vida: cuatro capítulos de la vida*, Buenos Aires, Prometeo, 2014].
—, «Para una metafísica de la muerte», en *id.*, *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*, trad. de Salvador Mas, Barcelona, Península, 2001, pp. 87-98 [«Zur Metaphysik des Todes», en *id., Das Individuum und die Freiheit. Essais*, Berlín, Verlag Klaus Wagenbach, 1957, 1984, pp. 28-35].
SINGER, Peter, *Applied Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
—, *Ética práctica*, trad. de Rafael Herrera Bonet, Cambridge, Cambridge University Press, ²1995 [*Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, ²1993].
—, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994.
— y Helga KUHSE, «Individuals, Humans, and Persons: The Issue of Moral Status», en Helga Kuhse (ed.), *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics: Peter Singer*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 188-198.
—, «Should All Seriously Disabled Infants Live?», en Helga Kuhse (ed.), *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics: Peter Singer*, Oxford, Blackwell,

2002, pp. 233-245.
SKEGG, Peter D. G., *Law, Ethics and Medicine*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
SLOTE, Michael, «Existentialism and the Fear of Dying», *American Philosophical Quarterly* 12/1 (1975), pp. 17-28.
SMART, Ninian, «Philosophical Concepts of Death», en Arnold Toynbee (ed.), *Man's Concern with Death*, Londres, Hodder & Stoughton, 1968, pp. 25-35.
SOLL, Ivan, «On the Purported Insignificance of Death: Whistling before the Dark?», en Jeff Malpas y Robert C. Solomon (eds.), *Death and Philosophy*, Londres, Routledge, 1998, pp. 22-38.
SOLOMON, Robert C. y Jeff MALPAS (eds.), *Death and Philosophy*, Londres, Routledge, 1998.
—, «Is There Happinness after Death?», *Philosophy* 51/196 (1976), pp. 189-193.
SORABJI, Richard, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1983.
SPAEMANN, Robert, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996.
SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Oscar Cohan, México, FCE, 41996.
SPRUMONT, Pierre, «La mort comme condition de la vie», en *id.* (co-ed.), *Le sens de la mort. Vom Sinn des Todes*, Friburgo, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1980, pp. 8-21.
STEINER, M., «Der Tod as biologisches Problem», en Norbert A. Luyten (ed.), *Tod Preis des Lebens*, Friburgo, Múnich, Karl Alber, 1980, pp. 11-50.
STEINFELD, Peter y Robert M. VEATCH (eds.), *Death Inside Out*, *The Hastings Center Report*, Nueva York, Harper & Row, 1974-1975).
STERNBERGER, Dolf, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie in Über den Tod, Schriften I*, Frankfurt, Insel, 1977, pp. 69-264.
STOECKER, Ralf, *Der Hirntod. Ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation*, Friburgo, Múnich, Karl Alber, 1999.
STORK, Traudel, *Nil igitur mors est ad nos. Der Schlussteil des dritten Lukrezbuches und sein Verhältnis zur Konsolationsliteratur*, Bonn, Rudolf Habelt, 1970.
STRÖKER, Elisabeth, «Der Tod im Denken Schelers», en Paul Good (ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Berna, Múnich, Francke,

1975, pp. 199-213.
SUITS, David B., «Why Death Is Not Bad for the One Who Died», *American Philosophical Quarterly* 38/1 (2001), pp. 69-84.
SUMNER, Leonard W., *Abortion and Moral Theory*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1981.
—, «A Matter of Life and Death», *Noûs* 10/2 (1976), pp. 145-171.
TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989 [trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2012].
TEOGNIS, *Elegías (Libro I)*, trad. de Esteban Calderón Dorda, Madrid, Cátedra, 2010.
THEUNISSEN, Michael, «Die Gegenwart des Todes im Leben», en *id.*, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp, ²1992, pp. 197-217.
THOMAS, Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, París, Payot, 1975, 1994.
TILLIETTE, Xavier, «Le moi et la mort», en *Qu'est-ce que l'homme? Hommage à Alphonse De Waelhens*, Bruselas, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982, pp. 185-204.
TOOLEY, Michael, *Abortion and Infanticide*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
—, «Abortion and Infanticide», *Philosophy and Public Affairs* 2/1 (1972), pp. 37-65.
—, «Decisions to Terminate Life and the Concept of Person», en John Ladd (ed.), *Ethical Issues Relating to Life and Death*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 62-93.
—, «Personhood», en Helga Kuhse y Peter Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, Oxford, Blackwell, 1988, pp. 117-126.
—, «Why a Liberal View Is Correct», en Michael Tooley, Celia Wolf-Devine, Philip E. Devine y Alison M. Jaggar (eds.), *Abortion: Three Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 3-64.
TOYNBEE, Arnold (ed.), *Man's Concern with Death*, Londres, Hodder and Stoughton, 1968.
TROISFONTAINES, Claude, «Y a-t-il une expérience de la mort?», *La Foi et le Temps* 6/9 (nueva serie, nov.-dic. 1979), pp. 504-514.
TRUOG, Robert D., «Is It Time to Abandon Brain Death?», *Hastings Center Report* 27/1 (1997), pp. 29-37.
— y James C. FACKLER, «Rethinking Brain Death», *Critical Care Medicine* 20/12 (1992), pp. 1705-1713.

TUGENDHAT, Ernst, *Über den Tod*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.
TÜRK, Hans Joachim, «Der Hirntod in philosophischer Sicht», *Zeitschrift für medizinische Ethik* 43/1 (1997), pp. 17-29.
UGAZIO, Ugo Maria, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milán, Mursia, 1976.
UHLIG, Ludwig, *Der Todesgenius in der deutschen Literatur von Winckelmann bis Thomas Mann*, Tubinga, Max Niemeyer, 1975.
UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Orbis, 1984.
—, *Diario íntimo*, Madrid, Alianza, 1986.
VAN EVRA, James W., «On Death as a Limit», *Analysis* 31/5 (1971), pp. 170-176.
VEATCH, Robert M., *Death, Dying and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility*, New Haven (CT), Yale University Press, 1976, 1977; 3.ª ed. revisada, 1989.
—, «The Impending Collapse of the Whole Brain Definition of Death», *Hasting Center Report* 23/4 (1993), pp. 18-24.
—, «Whole-Brain, Neocortical, and Higher Brain Related Concepts», en Richard M. Zaner (ed.), *Death: Beyond Whole-Brain Criteria,* Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1988, pp. 171-186.
— y Peter STEINFELD (eds.), *Death Inside Out. The Hastings Center Report*, Nueva York, Harper & Row, 1974.
VELLEMAN, David J., «Well-Being and Time», en John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993, pp. 329-357 (originalmente publicado *Pacific Philosophical Quarterly* 72/1 [1991], pp. 48-77).
VERNANT, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, París, Gallimard, 1989.
VOGL, Gabriele, *Das Problem des Todes bei Heidegger («Sein und Zeit») und Augustinus*, tesis doctoral, Viena, 1966.
VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, en *Oeuvres complètes*, XVII-XX, París, reimp. Nendeln, Liechtenstein, 1967.
VUILLEMIN, Jules, *Essai sur la signification de la mort*, París, PUF, 1948.
WACH, Joachim, *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*, Tubinga, Mohr, 1934.
WALLACH, Barbara Price, *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death.*

De Rerum Natura III, 830-1094, Leiden, Brill, 1976.
WALTER, Tony, *The Revival of Death*, Londres, Routledge, 1994.
WALTON, Douglas N., *Brain Death: Ethical Considerations*, West Lafayette (IN), Purdue University Press, 1980.
—, *On Defining Death: An Analytic Study of the Concept of Death in Philosophy and Medical Ethics*, Montreal, McGill, Queen's University Press, 1979.
WARREN, James, *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford, Oxford University Press, 2004, 2008.
WARREN, Mary Anne, *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
—, «On the Moral and Legal Status of Abortion», *The Monist* 57/1 (1973), pp. 43-61.
WEBER, Georg y Armin NASSEHI, *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989.
WEIR, Robert F. (ed.), *Ethical Issues in Death and Dying*, Nueva York, Columbia University Press, 1977.
WEISMANN, August, *Über Leben und Tod. Eine biologische Untersuchung*, Jena, Gustav Fischer, 1884.
WELKER, Michael, Ted PETERS y John RUSSELL (eds.), *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids (MI), W. B. Eerdmans, 2002.
WENNBERG, Robert, *Life in the Balance: Exploring the Abortion Controversy*, Grand Rapids (MI), W. B. Eerdmans, 1985.
WIKLER, Daniel y M. B. GREEN (eds.), «Brain Death and Personal Identity», *Philosophy and Public Affairs* 9/2 (1980), pp. 105-133.
WILLIAMS, Bernard, «The Makropulos Case», en *id.*, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, 1995, pp. 82-100 [trad. cast.: *Problemas del yo*, trad. de José M. G. Holguera, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986].
WIPLINGER, Fridolin, *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*, Friburgo, Múnich, Karl Alber, 1970.
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*, trad., introd. y notas de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, [2]2003 [*Schriften* 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1969].
WOLLHEIM, Richard, *The Thread of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
WREEN, Michael J., «The Definition of Death», *Public Affairs Quarterly* 1/4

(1987), pp. 87-99.
WULF, Christoph, «Körper und Tod», en *id*. y Dietmar Kamper (eds.), *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, pp. 259-273.
WYSCHOGROD, Edith, «Death and Some Philosophies of Language», *Philosophy Today* 22 (1978), pp. 255-265.
YOUNGNER, Stuart J. y Edward T. BARTLETT, «Human Death and the Destruction of the Neocortex», en Richard M. Zaner (ed.), *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1988, pp. 199-215.
YOURGRAU, Palle, «The Dead», en John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993, pp. 137-156 (originalmente publicado *Journal of Philosophy* 84/2 [1987], pp. 84-101).
ZACHER, Klaus-Dieter, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs. Ein Kommentar zu Non posse suaviter vivi secundum Epicurum: Kap. 1-8*, Königstein im Taunus, Anton Hain, 1982.
ZANER, Richard M. (ed.), *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1988.
—, «Introduction», en *id.* (ed.), *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1988, pp. 1-14.
ZIEGLER, Jean, *Les vivants et les morts*, París, Seuil, 1975.

Índice de nombres

Adorno, Theodor W.
Agazzi, Evandro
Agich, Georges J.
Albert, Karl
Allen, Woody
Ambrosio de Milán
Apel, Karl-Otto
Aquino, Tomás
Arendt, Hannah
Ariès, Philippe
Aristóteles
Agustín
Axíoco
Ayer, Alfred Jules

Bartlett, Edward T.
Bauby, Jean-Dominique
Baudrilllard, Jean
Bayle, Pierre
Bergson, Henri
Bernard, Claude
Bernat, James L.
Bichat, Xavier
Birnbacher, Dieter
Bloch, Ernst
Blondel, Maurice
Bollnow, Otto Friedrich
Bouveresse, Renée
Boyancé, Pierre
Brueckner, Anthony L.
Bryson, Kenneth A.
Buren, John von
Byrne, Paul A.

Calkins, Gary N.
Camus, Albert
C̆apek, Karel
Carey, Susan
Carrel, Alexis
Carruthers, Peter
Carse, James P.
Caruso, Igor A.
Chauvier, Stéphane
Choron, Jacques
Cicchese, Gennaro
Cicerón, Marco Tulio
Clay, Diskin
Clouser, Danner K.
Conche, Marcel
Courtine, Jean-François
Critchley, Simon
Culver, Charles M.

Dalton, Peter C.
Dastur, François
Dauenhauer, Bernard P.
DeGrazia, David
Demske, James M.
Depraz, Natalie
Derrida, Jacques
Dilthey, Wilhelm
Donnelly, John
Duchesneau, François
Durant, Guy

Ebeling, Hans
Edwards, Paul
Elshtain, Jean Bethke
Emad, Parvis
Engelhardt, Tristram H.
Epicuro
Eucken, Eudolph

Fackler, James C.
Fagot-Largeault, Anne
Feifel, Herman
Feinberg, Joel
Feldman, Fred
Feuerbach, Ludwig
Fink, Eugen
Finnis, John

Fischer, John Martin
Fleischer, Margot
Flew, Anthony
Fossel, Michael
Freud, Sigmund
Frings, Manfred
Frydman, René
Fuchs, Werner
Furley, David

Gadamer, Hans-Georg
Gaulupeau, Serge
Geach, Peter
Genova, Anthony
Gert, Bernard
Gervais, Karen Granstrand
Glannon, Walter
Glover, Jonathan
Goldfarb, Alvin I.
Gombay, André
Gorer, Geoffrey
Goulon, Maurice
Gray, Glenn J.
Green, Michael B.
Green, O. Harvey
Greisch, Jean
Grimaldi, Nicolas
Grover, Dorothy L.

Habermas, Jürgen
Hahn, Alois
Hall, Harrison
Haller, Albrechr von
Harris, John
Hayflick, Leonard
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heidegger, Martin
Henry, Michel
Hershbell, Jackson P.
Hölderlin, Friedrich
Hoerster, Norbert
Hoffman, John C.
Hottois, Gilbert
Hügli, Anton
Husserl, Edmund

Ilich, Iván

Illich, Ivan

Jankélévitch, Vladimir
Jaspers, Karl
Johnstone, Henry W.
Jolivet, Régis
Jonas, Hans
Jüngel, Eberhardt

Kamlah, Wilhelm
Kamm, Frances M.
Kant, Immanuel
Kaufman, Frederik
Kenney, Edward John
Kerr, Fergus
Kierkegaard, Soren
Kisiel, Theodore
Klages, Ludwig
Knörzer, Guido
Kojève, Alexandre
Koninck, Thomas de
Kripke, Saul A.
Kuhse, Helga

Lachs, John
Lamarck, Jean-Baptiste
Lamb, David
Landsberg, Paul-Louis
Laudan, Larry
Lavados, Manuel M.
Lavin, Michael
Ledure, Yves
Leibniz, Gottfried Wilhelm
Leman-Stefanovic, Ingrid
Lessing, Gotthold Ephraim
Levenbook, Barbara Baum
Levinas, Emmanuel
Lewis, Hywel D.
Linschoten, Jan
Lizza, John P.
Locke, John
Löwith, Karl
Lohner, Alexander
Lucrecio, Tito
Luper, Steven

Machado, Calixto

Macho, Thomas
MacIntyre, Alasdair
Macklin, Ruth
Makropulos, Emilia
Malraux, André
Mant, Keith A.
Marcel, Gabriel
Marcuse, Herbert
Marion, Jean-Luc
Marquis, Don
Marx, Werner
Maupas, Emile
McMahan, Jeff
Merleau-Ponty, Maurice
Merrill, Thomas W.
Metzger, Arnold
Milanesi, Claudio
Mill, John Stuart
Miller, Fred D.
Mitsis, Phillip
Mollaret, Pierre
Momeyer, Richard W.
Montaigne, Michel de
Moorhead, Paul S.
Morin, Edgar
Mothersill, Mary
Müller-Lauter, Wolfgang

Nagel, Thomas
Nietzsche, Friedrich
Nilges, Richard
Nozick, Robert

Onfray, Michel

Pallis, Chris
Parfit, Derek
Partridge, Ernest
Pascal, Blaise
Paterson, Ronald W. K.
Pelikan, Jaroslav Jan
Pellegrino, Edmund D.
Penelhum, Terence
Perret, Roy W.
Peters, Ted
Pieper, Josef
Pinker, Steven

Pitcher, George
Platón
Pseudo-Platón
Plutarco, Lucio Mestrius
Poteat, William
Potts, Michael
Pritzl, Kurt
Puccetti, Roland

Quinlan, Karen Ann
Quine, Willand Van Orman

Rachels, James
Rager, Günter
Rahner, Karl
Ramsey, Ian T.
Ricœur, Paul
Rilke, Rainer Maria
Rist, John M.
Roger, Jacques
Rorty, Richard
Rosenbaum, Stephen F.
Rosenberg, Jay F.
Ross, William D.
Russell, Bertrand
Russell, John
Russell, Tom

Salem, Jean
Sartre, Jean-Paul
Scheler, Max
Scherer, Georg
Schiavo, Terri
Schopenhauer, Arthur
Schulman, Adam
Schulz, Walter
Schumacher, Bernard N.
Schwartländer, Johannes
Segal, Charles
Seifert, Josef
Séneca
Serani, Alejandro M.
Shann, Frank
Shewmon, Alan
Shneidman, Edwin
Silverstein, Harry S.
Simmel, Georg

Singer, Peter
Skegg, Peter D. G.
Sócrates
Soll, Ivan
Solomon, Robert C.
Spinoza, Baruch
Sprumont, Pierre
Stahl, George Ernst
Steiner, M.
Sternberger, Dolf
Stork, Traudel
Ströker, Elisabeth
Suits, David B.
Sumner, Leonard W.
Swift, Jonathan

Taylor, Charles
Theunissen, Michael
Thomas, Louis-Vincent
Teognis
Tilliete, Xavier
Tolstói, Lev
Tooley, Michael
Truog, Robert D.

Ugazio, Ugo Maria
Uhlig, Ludwig
Unamuno, Miguel

Van Evra, James
Veatch, Robert M.
Vernant, Jean-Pierre
Voltaire
Vuillemin, Jules

Wallach, Barbara Price
Walter, Tony
Walton, Douglas N.
Warren, Mary Anne
Weismann, August
Welker, Michael
Wennberg, Robert
Wikler, Daniel
Williams, Bernard
Wiplinger, Fridolin
Wittgenstein, Ludwig
Wollheim, Richard

Wyschogrod, Edith

Youngner, Stuart J.
Yourgrau, Palle

Zacher, Klaus-Dieter
Zaner, Richard M.
Ziegler, Jean

Índice de conceptos

aborto
alienación
alzheimer, enfermedad
amistad
amor
amor a la vida
analítica, filosofía
anamnesis
ataraxia
autenticidad
autoconsciencia y persona

biográfico

cadáver
calidad de vida
clon
c*ogito*
c*ogitatio mortis*
coma
concepción
conciencia moral y persona
cuerpo/organismos

daños
Dasein
defunción/fallecimiento (difunto/fallecido)
demencia
derecho a vivir
deseo
deseo categórico
dignidad
dolor y placer
dualismo

duelo

ego/yo
élan vital
empatía
entierro
esperanza, ser humano y persona
estar-vuelto-hacia-la-muerte
ética secular
experiencia cercana a la muerte
experiencialismo
eutanasia

fenomenología de la muerte
finitud
funcional

Hedonismo

identidad personal
inautenticidad
infanticidio
inmortalidad/vida más allá/vida *post mortem*
instrumentalización de la persona
interés
intersubjetividad

libertad

mal póstumo
mala fe
mentalmente discapacitado
metabolismo
muerte
  absurda
  accidental
  alienación
  aniquilación
  biológica
  bulbo raquídeo/tronco cerebral/tallo cerebral
  cerebralss.
  c*erta/incerta*
  conciencia de mortalidad
  conocimiento inductivo de la muerte
  conocimiento intuitivo de la muerte
  conquistar la muerte
  experiencia de la muertess.

imaginación de mi muerte
inversión tanatológica
mi muerte
miedo a la muertess.
muerte cerebral total/encefálica
muerte como ausencia presente
muerte como bendición/bien
muerte como cesación de la función cardiorrespiratoria
muerte como indiferente
muerte como fin de las funciones integradoras
muerte como frontera
muerte como la posibilidad de la imposibilidad
muerte como mal
muerte como pasividad
muerte como pseudo-problema
muerte como situación límite
muerte del amado
muerte del neocórtex
muerte del otro
muerte de la persona
muerte «en» vida
muerte es externa a la vida
muerte es incognoscible
muerte natural
muerte no es nada para nosotros
muerte prematura
muerte y actitudes simétricas muerte y preconcepción
muerte y dormir/soñar
muerte y ética
muerte y privación de
negación de la muerte
objeto de experiencia
precomprensión de la muerte
relativismo al definir la muerte
requisito de un sujeto
«se» muere
tabú de la muerte
victoria de la muerte

nacimiento

óntico/ontológico
ontología del no-ser-todavía/no-ser-aún

persona social
planificación/sentido del futuro y persona
propiedades personales

recién nacido/infante
reencarnación
reprobación-elogio y la persona
resurrección
ritual

senil
sentido de la vida
síndrome de cautiverio (o enclaustramiento)
solipsismo
sufrimiento
suicidio
sustancia y persona

trasplante de órganos

utopía

vegetativo, estado llamado
vida interminable
virtud
vitalismo
vivisección

Información adicional

Con el fin de proteger nuestra felicidad negamos la muerte. El hombre occidental contemporáneo mantiene un pesado silencio sobre ella convirtiéndola en un tema tabú. Sin embargo, la cuestión de la muerte es un tema fundamental que se halla en el corazón de la existencia humana. Consciente de ello, Bernard Schumacher se ha propuesto reflexionar sobre ella minuciosamente desde un enfoque teórico con el propósito de comprender la propia muerte y la de aquellos a quienes amamos. Por ello, el presente libro contribuye al debate actual ofreciendo diálogo y análisis entre la fenomenología, el existencialismo y la filosofía analítica.

Basándose en diversas obras académicas publicadas en diferentes idiomas y procedentes de corrientes de pensamiento distintas, *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea* representa un estudio completo y sistemático de la filosofía de la muerte. El autor centra su análisis en tres problemas fundamentales: el conocimiento de la mortalidad como tal; la definición de muerte humana en el contexto del actual debate biomédico; y, finalmente, la cuestión de determinar si la muerte puede considerarse un mal absoluto. Como resultado, esta obra clarifica y disipa verdades y mitos sobre uno de los misterios más inquietantes de la reflexión filosófica.

BERNARD N. SCHUMACHER es doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo en Suiza, donde enseña actualmente. Ha sido profesor invitado en la Universidad de Chicago; en el Providence College, Rhode Island; y en Lugano. Es autor de *Una filosofía de la esperanza* (2003), y ha editado y coeditado numerosas obras académicas, incluyendo *L'humain et la personne* (2008, traducido al alemán como *Der Mensch und die Person*) y *A Cosmopolitan Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Josef Pieper* (2009).

Otros títulos

Françoise Dastur
La muerte. Ensayo sobre la finitud

Karl Rahner
Sentido teológico de la muerte

Remo Bodei
Generaciones. Edad de la vida, edad de las cosas

Joaquín Tomás-Sábado
Miedo y ansiedad ante la muerte

Joseph Ratzinger
Escatología. La muerte y la vida eterna